

أدب

مجلة الثقافة الوطنية / الديمقراطية

هادي المصطفى والإسلام المعاصر
جمال البنا : الختان لا سنة ولا فرض / الطهطاوي
والعلمانية المبتورة / محمد حمام لا يخوض
سباقا / الحب في زمن الحرب / حج - أزي
يطلب الرقابة على الشعر



فبراير ١٩٩٩
العدد ١١٧

أدب وفن

مجلة الثقافة الوطنية الديمقراطية
شهرية يصدرها حزب التجمع الوطنى
التقدمى الوحى/فبراير ١٩٩٩
رئيس مجلس الإدارة:
د. رفعت السعيد

رئيس التحرير:
فريدة النقاش

مدير التحرير:
حلمى سالم

سكرتير التحرير:
مصطفى عبادة

مجلس التحرير:
إبراهيم أصلان/ صلاح السروى/ طلعت الشايب/
غادة نبيل / كمال رمزى / ماجد يوسف

المستشارون:
د. الطاهر مكي/ د. أمينة رشيد/ صلاح عيسى/
د. عبد العظيم أنيس / ملك عبد العزيز

شارك فى هيئة المستشارين ومجلس التحرير الراحلون:
د. لطيفة الزيات/ د. عبد المحسن طه بدر /محمد روميش

أدب ونقد

التصميم الأساسي للغلاف للفنان:
محيى الدين اللباد

لوحات الغلاف: عمل جماعى لأطفال التوبة
الرسوم الداخلية للفنان: أشرف إبراهيم

أعمال الصف والتوضيب الفنى:
مؤسسة الأهالى: عزة عز الدين / منى عبد الراضى /
مجدى سمير / خالد عراقى

المراسلات : مجلة أدب ونقد / ١/ شارع كريم الدولة/ ميدان
طلعت حرب/ "الأهالى" القاهرة/ ت ٢٩/٢٨ / ٥٧٩١٦٢٧ /
فاكس ٥٧٨٤٨٦٧

الاشتراكات (لمدة عام) ٢٤ جنيها / البلاد العربية ٣٠ دولارا
للغرد - ٦٠ دولارا للمؤسسات / أوروبا وأمريكا ١٠٠ دولار
باسم الأهالى - مجلة أدب ونقد.
الأعمال الواردة إلى المجلة لا ترد لأصحابها
سواء نشرت أم لم تنشر

المحتويات

* أول الكتابة/ الحرية / ٥

- وجهة نظر في الختان/ رأى/ جمال البنا / ٩

* ملف:

هادي العلوي: البغدادي سليل الحضارتين/ ١٣

- آخر المحدثين/مدوح عدوان / ١٤

- القديس الثوري/ داود تلحيم / ١٦

- المتصوف الزاهد المشكك الناقد/ رشيد الخيون / ٢٢

- رحيل آخر المتصوفة / خير الدين سعيد / ٢٩

* الديوان الصغير:

في الإسلام المعاصر : هادي العلوي / ٣٣

- المصوراتي: حمام لا يخوض سباقاً / أحمد سيد حسن / ٨١

- رحلة سلوي بكر "البشمورية" / عبد الستار حنيفة / ٨٤

* دفاتر النهضة:

رفاعة الطهطاوي: الارهاصات الاولى للفكر العلماني المصري/ أيمن فايد / ٨٧

- مهرجان القاهرة السينمائي الـ ٢٢: الحب في زمن الحرب/ أمل رمسيس / ٩٩

- لا شيء يحيي موات الخشب/ شعر / ملك عبد العزيز / ١٠٥

- تمرينات الحرية وأطفال المحروسة / مسرح / جرجس شكري / ١٠٧

- "كر كلا": دراما الصورة الحركية / عرض / مجدي فرج / ١١٠

- "كر كلا" ابن بعلبك.. المجد الضائع/ عرض / أيمن حامد / ١١٢

- حجازي يطلب الرقابة علي الشعر/ بقعة ضوء/ حلمي سالم / ١١٦

- أيام في القاهرة: وردة الشعر وبغداد/ علي الدميني / ١٢١

- الرحلة ما قبل الأخيرة للفلسطينياد/ نص / توفيق فياض / ١٣٠

- عندما كنت حاضراً/ شعر / محمد السيد إسماعيل / ١٣٥

- تبادل / قصة / عقاف السيد / ١٣٨

- حليب الرماد: لحظة الخروج إلي العالم/ نقد / زكريا شاهين / ١٤٠

- رؤيتان ووردة واحدة/ فن تشكيلي / أشرف إبراهيم / ١٥٠

- لم يكن عرضاً لكتاب/ رداً علي ثائر ديب/ تضال حمارنة/ ١٥٥

- غياب الناس والحرية / تعقيب / التحرير / ١٥٧

- بين الشعر والكاركاتير / عين/ د. أحمد عزب العرب / ١٥٨



للفنان "کوامی برایین"

"هادي العلوي" مفكر عراقي تخصص في الإسلاميات وكتب بعض أهم الكتب فيها خلقت له مكانة خاصة وجعلت منه مرجعا. وعرف "العلوي" الصين الحديثة معرفة باحث دؤوب حين عاش فيها عدة سنوات، وكتب عن كل من تجربة "ماو" ومن خلفوه وعن الفلسفة الصينية، وطالما أخذ على المثقفين العرب التقدميين على نحو خاص توجيههم الأساسي إلى ثقافة أوروبا وأمريكا بدلا من الهند والصين وأندونيسيا وفيتنام وإيران إلخ.. أي ثقافة الشرق. ورأى أننا بهذا الانجذاب إلى الغرب قد خسرتنا كثيرا. وخلافا لأوروبا كان المسلمون الذين يستقرون في الصين والهند لا يجبرون على تغيير دينهم وقد عرف الصينيون بتسامحهم مع الأديان وتمسكهم بحرية العقيدة، وقد خسرتنا الآن أكثر لأن هادي العلوي رحل عن عالمنا قبل شهور وماتزال مخطوطات كثيرة له لم تكتمل ومشروعات توهجت في عقله الكبير دون أن يتوفر له الوقت أو الصحة لإتمامها..

وقد خسرتنا نحن المصريين أكثر من الجميع لأننا لم نعرف "هادي العلوي" أو ندخل في حوار جدي مع أفكاره، وكان موقفنا منه امتدادا لعادة غير محمودة فينا اسمها الاكتفاء بالذات وربما بعض الاستعلاء المصري غير المعلن والذي يؤلمه الآن أن المركزية المصرية في الثقافة العربية أخذت تتخلل بحدوث ازدهار ثقافي نسبي في بعض العواصم العربية الأخرى، وهو شيء طبيعي بعد انتشار التعليم وتشكل عدة أجيال من فئة المثقفين الذين تعلم بعضهم في الخارج في هذه البلدان والذي كان قد بدأ متأخرا عنه في مصر.. وقد أخذ هذا التخلل يقلق بعض الكتاب والصحفيين الذين لم يقلقهم أبدا تجاهل الحركة الثقافية والفكرية في مصر في الغالب الأعم لكتاب ومفكرين كبار قدموا إسهاما مرموقا في الثقافة العربية الحديثة في مشرق الوطن ومغرب و"هادي العلوي" واحد من أغزر هؤلاء إنتاجا وعمقهم رؤية وعلى الضفة الأخرى في المشرق والمغرب، خاصة في المغرب، يتحدث البعض عن انحسار ما اسموه بالفزو الثقافي المصري

بل وصل الأمر بالبعض إلى تحديد خصائص مميزة للعقل المغربي وأخرى للعقل المشرقي، وكان الفرق بين المشرق والمغرب ليست في مستوى التطور، وإنما هي خلقية بيولوجية.

وقد ناقشنا هذه الفكرة طويلا في بعض اجتماعاتنا في مجلس التحرير وأخذت ملامح عدد من الملفات تتبلور مستهدفة وضع القضايا في سياقها الصحيح إلى أن فاجأنا موت "هادي العلوي" بعد أن بقي في الفيضية لأسابيع ثلاثة دون أن نعرف.. وكان علينا أن نبدأ ملفاتنا عن عدد من المفكرين والكتاب والفنانين العرب "بهادي العلوي". وقد اختار لنا نص الديوان الصغير من أعماله الصديق الكاتب "أحمد عبد القوي زيدان" ووعدنا بأن يكتب عنه كتابه مستفيضة في عدد قادم. وهو واحد من قلائل في مصر يعرفون العلوي معرفة

جيدة خروجاً على عادة المثقفين المصريين أو أغلبهم. ويكاد نص الديوان الصغير "في الإسلام المعاصر" أن يبلور بعض أهم القضايا الكبرى التي انشغل بها "العلوى" ذلك الماركسي الزاهد، والتنويري المتصوف والإسلامي حتى النخاع والشرقي بامتياز، وهو يفصح الأعمى المستشرقين والمستعربين الذين خدموا المؤسسة الاستعمارية وجعلوا من الاستشراق أداة فكرية للتزييف والنهب واستعباد الشعوب. واستثنى المستعربين الماركسيين من هذا التعميم.

ويصك العلوى مصطلحاً جديداً يخصه وهو ما يسميه التقليد "اليهمسلاسي" الذي يمزج به الأديان السماوية الثلاثة اليهودية والمسيحية والإسلام. وتقوم فكرة البحث الرئيسية على الصراع الذي دار في داخل التراث الإسلامي بين مصادر الثلاثة "اليهودية في نقديتها للتجارة والملكية الخاصة والتي اعتمد عليها في بناء مدينته لكنه ضم بين جوانحه مصدرين آخرين للقيم هما: العصر الجاهلي وأناجيل يسوع الأربعة...". وإذا كانت قيم التجارة والملكية الخاصة هي التي سادت في أغلب الوقت "فإن الإسلام وأصل في نفس الوقت ممارسة القيم المغلوطة في خطوط أخرى بعيدة عن خط السلطة عاشت في تنازع مع هذا الخط دون أن يتمكن خط من شطب الآخر. وهذه القيم لم تصل إلى الحكم إلا في برهات استثنائية. والمالك المسلم من جهته لم يوفق رغم إمساكه بالدولة إلى احتكار حركة التاريخ بحيث يصل إلينا تراث الإسلام مصبوغاً بيد واحدة هي يد التاجر القرشي...".

هذا الخط الآخر الذي لم تتوفر له السيادة إلا نادراً هو خط المشاعية التي يقدم لها اسماً قديماً استخرجها العلوى من بطون الكتب وهو "اللقاحية" والتي تضمنت على مدى تاريخها كره السلطة والإعراض عن الملوكية والامبراطورية واحتضان النبوة. ودلل على تاصل الروح المشاعية في الجاهلية بأشعار عروة بن الورد "وفي الإسلام يتعلق البسطاء شيعة وسنة بال البيت كرموز للقيم المشاعية، وظل المسلم العادي يهرب في حلمه الدائم من دموية السلطان إلى بساطة الإمام. وفي غضون القرن التاسع الهجري توقفت المدنية الإسلامية، ومعها الحضارة الإسلامية عن التطور ودخل العالم الإسلامي في استعصائه الذي لايزال فيه حتى اليوم.

وقد انقرض الإسلام كمدنية وكحضارة وبقي الدين الإسلامي... وأصبح الإسلام هوية حضارية الإيمان به على هذا النحو قاسم مشترك بين المصلى وتارك الصلاة. ويتتبع العلوى صراع الإسلام مع الغرب فيكاد يقترب من أفكار "هنتجتون" حول الصراع الأبدي وإن كانت صيغة مقلوطة حول خصام وصدام الحضارتين الإسلامية والغربية، ويتعامل المفكر مع الغرب كله باعتباره كتلة واحدة مصمته فلا يرى التناقضات فيه ومن ثم المواقف المتباينة التي يستحيل تجاهلها. ولعله كان من الأفضل الحديث عن الاستعمار ومؤسساته ووضع مسافة بين الشعوب والحكام، وبين المشروع السياسي والجمهور العادي الذي ليس طرفاً في هذا المشروع، وصحيح تماماً أن الكفاح ينبغي أن يتوجه "ضد الغرب" سياسته الاستعمارية واقتصاده الرأسمالي النهبي والعتاة الحليين من أتباعه وهو استنتاج لا يتفق مع مقولة الغرب الواحد. وأتمنى لو تتوقفون أمام رأيه

القاطع والذي يبرهن عليه في الدور الذي تلعبه المنظمتان الإسلاميتان الكبيرتان لصالح القوى الاستعمارية، أي المؤتمر الإسلامي ورابطة العالم الإسلامي، والأخيرة أخطبوط نشاط واسع وتحت تصرفها مليارات الدولارات، وقامت في الستينيات بدور كبير في إسقاط سوكارنو وإبادة الحزب الشيوعي الأندونيسي وتقوم الآن بنشاط مخيف في الصين...".

ويشير المفكر إلى خط جمال الدين الأفغاني باعتباره مؤسساً لما يمكن أن نسميه "لاهوت تحريري إسلامي" لا يتوخى إقامة حكم ديني وإنما إنجاز هدف تحرري خالص. وهو موضوع يستحق دراسات مفصلة تستقصى إمكانية إنضاج تيار كهذا في الوطن العربي والعالم الإسلامي يواجه عملية استخدام الإسلام من قبل الرجعية والامبريالية. وهو الموضوع الذي يقع في صلب نهضتنا المرجوة ويرد على الذين يرون أن الدولة الدينية سوف تحل مشكلة الفقر عن طريق زكاة الأغنياء للفقراء ونسبة الزكاة هي ٢,٥٪ من أموال الأغنياء، وهي الضريبة الوحيدة التي تجب على الأغنياء في الشريعة الإسلامية، وإذا طبقت يجب إعفاء الأغنياء من ضريبة الدخل التي تسيئتها أعلى، مما يؤدي إلى حرمان خزينة الدولة من مورد أساسي مع عدم حصول الفقراء على الضمان اللازم ضد الحاجة والمرضى. ولا أريد أن أخص كل الدراسة التي تعبر عن الأفكار الأساسية للعالم الإسلامي المسلم المجتهد بطريقته بنزاهة ويقسوة على النفس وأتمنى أن تقرأوها بعناية فائقة لتكون مدخلكم إلى عالمه، ولكنني سوف أقتبس أخيراً ما أراه استنتاجاً حقيقياً للغاية من وجهة نظري:

"إن السلفية غير قادرة على الإفلات من قبضة الاقتصاد الكولونيالي الذي ترعرعت فيه وعجزت عن تقديم البديل عنه مادام اقتصادها الإسلامي، ويتصوراتها الملتبسة عنه، لا يخرج في منتهاه عن المبادئ العامة لهذا الاقتصاد، ومن المستحيل على حركة تحرر أن تستمر في مجابهة الغرب حتى النهاية وهي تشاطره منظومته الاقتصادية".

يخصنا المفكر الإسلامي "جمال البنا" بمقالة عن الختان حيث يكتسب تأكيداً لحقيقة أن الختان ليس من مقدسات الإسلام ولا أساسياً به معنى كبيراً في المعركة الدائرة الآن حول هذه المسألة حيث يحاول بعض المحافظين من الشيوخ نسبة الختان للإسلام رغم الرأي العلمي والديني القاطع لشيخ الأزهر الذي قال إن من يجوز لهم الفتوى في هذا الأمر هم أهل الاختصاص أي الأطباء. ويؤثر الشيوخ المحافظون تأثيراً ضاراً على الجمهور الواسع الأمي والفقر الذي يزداد اقتناعاً وهو يشوه الإنان باسم الختان أنه لا يحافظ على الشرف فحسب وإنما يرمي أيضاً قواعد الدين...

شكراً للمفكر المستنير والمسلم المجتهد داعية العقل جمال البنا لأنه خص "أدب ونقد" بمقالته، ولعل غضبه أن يكون قد زال من استخدام الزميل "سعد القرش" لكلمة مفكر نبذه الإخوان المسلمون في عرضه لكتابه عن الإخوان وفي عدد قادم

سوف نعرض ونطرح للنقاش مشروع جمال البنا لفقهِ جديد في سياق جهدها في تقديم واهاءة الإسلام المستنير.

وفي دفاثر النهضة يكتب لنا "أيمن فايد" عن رفاة الطهطاوى والإرهاصات الأولى للفكر العلمانى المصرى، ويتوصل إلى أن رؤية رائد التنوير للعلمانية كانت توفيقية إلى حد كبير لأن اليورجوازية التى احتضنتها كانت بدورها ضعيفة ومتردة. وعندما نتأمل محدودية فكر الطهطاوى، وندرس حقيقة هذا الفكر على أرضية ملايساته التاريخية الخاصة نجدها تتسم بمحاولات للتخلص من التبعية للسيطرة العثمانية، ومن محاولات الاستفادة من الحضارة الغربية لا ألتها فحسب، ومقاومة تدخلها وسيطرتها فى الوقت نفسه .. هذا فضلا عن بداية نشأة يورجوازية مصرية صاعدة ضعيفة سرعان ما أجهضت...". سوف تلاحظون أننا لم نتعامل مع دفاثر النهضة وفقا للتوالى التاريخى وذلك لأننا نود أن تبقى القضية مطروحة طالما أن مشروع النهضة لم يكتمل وربما فيما بعد ننشر المادة فى كتاب أدب ونقد وفقا لهذا التوالى..

مرض الفنان والصديق العزيز "محمد حمام" وكانت حياته مهددة ولكنه أخذ يتغافى ويمثل للشفاء، ونجد أنفسنا محظوظين لأن ذلك قد حدث، كواقعة مشرعة فى زمن شحيح بالأفراح. ويضىء لنا الزميل "أحمد سيب" حسن" فى كلمه رقيقة حارة جوانب لا نعرفها فى حياة الفنان والمناضل اليسارى وشى انتظار أن يشفى تماما.. سوف ندير حوارا شاملا معه عن حياته وفنّه، وكننى أسجل هنا أن هذا الفنان الذى لا يخوض سباقا قد نضج على هذا النحو لأنه مثقف ثقافته يسارية فتخلص من الأنانية والطمع والجوع للسلطة والشهرة وأخذ يقيس النجاح بمدى فعالية دوره فى حياة شعبه.. ويحاول الشاعر حلمى سالم أحمد عبد المعطى حجازى حول تصريحات للأخير تحمل شبهة موقف جديد "إدارى ورقابى غير متوقع من حجازى" الذى صب غضبا عاتيا على حركة الشعر الجديد وقصيدة النثر.. ونحن نطرح كلا من أفكار "حجازى وحلمى" للنقاش، ولعل شبهة الشعراء والنقاد تفتتح للدخول فى هذه المساجلة التى ليست إلا علامة من علامات الأزمة العميقة فى حياتنا الثقافية التى لم يتدرب صناعها بعد على التعايش مع التنوع والاختلاف بتسامح.. وقد تأخر تقييمنا لمهرجان القاهرة السينمائى الثانى والعشرين الذى كان قد أثار جدلا واسعا فى حينه، بقيت منه بعض أهم القضايا التى طرحها علينا الناقدة "امل رمسيس" وهى ترى أن فكرة العودة إلى الماضى قد سيطرت على كثير من أفلام المهرجان .. والماضى هو زمن الحرب الذى يظل الناس يبحثون فيه رغم كل شىء من معنى جميل للحياة ويحققون إنسانيتهم ضد الوحش والقسوة. وهكذا يطرح عددنا الجديد مجموعة من القضايا الكبرى فلعلة يكون بذلك خروجا على ما يشابه حالة التفكك التى تؤدى للاستغراق فى معارك جزئية طاحنة يكاد غبارها المتناثر أن يحجب الحقيقى عن العيون والعقول..

الحـــــــــــــــــرة

وجهة نظر فى الختان

جمال البنا

اعتقد أن قضية الختان - للرجال والنساء على السواء - قد أخطأت طريقها عندما عولجت من منطلق الدين، وإن هذا كان يمكن لو كنا يهودا وفى كتابنا المقدس نصوص قاطعة عن الختان . ولكننا والحمد لله لسنا كذلك . والختان بالنسبة للإسلام لا يعد من مقدساته أو أساسياته فى شيء فليس له علاقة بالله ورسله وكتبه واليوم الآخر. وليس فى القرآن الكريم كلمة واحدة عنه.

صحيح هناك بعض أحاديث ينسبونها إلى الرسول يقول واحد منها أنه "مكرمة للمرأة ويقول الآخر" لا تنهكى . وقضية مصداقية الحديث لم يسدل ستارها - كما يتصورون - بما وضعه المحدثون من فنون الجرح والتعديل إلخ... فضلا عن أن الفقهاء والمحدثون أنفسهم يعلمون ويقرون أن من الأحاديث ما لا يعد تشريعا، وأنه فى هذا القسم يدخل كل ما يتعلق بالعادات وأن الملزم من الحديث هو ما يصدر عن الرسول تبليفاً عن الله أو تبيانا لبعض ما أجمله القرآن . والختان فى هذين. ولعل ما يصدق ذلك أن الختان لا يمارس فى دول إسلامية عديدة، بما فيها السعودية.

والذى حدث هو أن الكتاب فى مصر، وبعض الدول الأخرى، مدنيين أو فقهاء تمسكوا بما وجدوا عليه أباءهم من عادات وتقاليد . لأن التحرر من هذا أو الأخذ بما يخالفه يتطلب شجاعة وأصالة فقدناهما منذ أن أعطى المسلمون عقولهم

أجازة لمدة ألف عام بإغلاق باب الاجتهاد - أى إعمال العقل.. والأخذ بما كان عليه الآباء والأجداد يحظى بالموافقة ويتفق مع مبدأ "الجهد الأقل: فهو مريح سلباً وإيجاباً حتى وإن كانت ضحيته هي الحقيقة، ومن قبل قال المتنبي:

"قد تعيش النفوس في الضيم حتى لترى الضيم أنها لا تضام على أننا لو عالجنها من منطلق إسلامي، فإن ما جاء في القرآن "لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم" (سورة التين ٤:٤٩) يفند ما يدعونه من أن الختان يصحح نقصاً في طبيعة خلق الإنسان، وهو ما يتنافى النص القرآني. لقد أراد الله للرجال والنساء أن يكونوا كما خلقهم - "في أحسن تقويم"، فلا مبرر للإفتيات باجتهادات لا بد أن تكون خاطئة، لأنها أخذت بعداً مظنوناً وأغفلت أبعاداً عديدة محققة.

ولعل هذه النقطة ليست بعيدة عن قضية "قداسة الجسد الإنساني؛ وعدم العبث به بأي حجة، أن الطبيب الذي يجري جراحة لإنقاذ مريضه من خطر محقق يستأذن ويأخذ موافقة كتابية من المريض قبل إجراء هذه الجراحة التي تعمل المشروط في اللحم الحي وقد تؤدي إلى إزالة ما، من هذا المنطلق نقول إن ولاية الآباء على الأطفال من أبنائهم والتزامهم الخير لهم من تعليم أو علاج يؤمن مستقبلهم عندما يشبون لا يدخل فيه أبداً هذه العملية التي لا تتضمن إضافة، ولكن بتر - حتى لو كان القصد خيراً، لأن تعريض الملايين من الأطفال (في بعض الإحصائيات ١٣ مليون طفل و٢ مليون طفلة) للموس أمر لا داعي له على الإطلاق.

وليس من المبالغة أن تفوق أضراره مزاياه المزعومة لأنه يغلب أن يجري بيد جاهلة وبوسائل بدائية مما يؤدي إلى مضاعفات عديدة عضوية ونفسية فضلاً عن مخالفته لمبدأ قداسة الجسد الإنساني وعدم العبث به. ناهيك بتعريض هؤلاء الأبرياء الصغار لتجربة مؤلمة لو كانت لديهم القوة لرفضوها.

وأنا مؤمن كل الإيمان أن من حق الرجال والنساء أن يعيشوا كما خلقهم الله وأن الله تعالى جعل كل الأعضاء "في أحسن تقويم"، بما في ذلك أعضاء الجهاز التناسلي للرجل والمرأة، وأنه أراد لهما أن يستمتعا باللقاء الجنسي الإنساني وأن هذه المتعة - وما يصحبها من حب - هي ما تميز الأداء الجنسي الإنساني عن الأداء الجنسي بين الحيوانات الذي يعتمد على الغريزة وحدها. وأن هذه المتعة هي من حق المرأة خالصة لها أكثر من الرجل لأنها هي التي تتحمل آثارها في المستقبل.

فيذا أضفنا إلى هذا الآثار السيئة - أو قل المروعة - التي تترتب على أداء عملية الختان بصورة بدائية، والصدمة التي تصاب بها الطفلة بوجه خاص، لأن الجهاز التناسلي للأنثى يتغذى في الداخل على عكس الجهاز التناسلي للرجل، ولهذا يتطلب ختان الفتاة معاناة مؤلمة وخبرة دقيقة قلما تتوفر فيمن يمارسونه ويغلب أن يترتب عليه حرمانها من الإرتواء العاطفي. لأن الختان يهبط بدرجة الاستشارة لدى المرأة - بينما يزيدها لدى الرجل مما يوجد اختلالاً في اللقاء الجنسي بين الرجل والمرأة يحول دون أدائه بتوافق وانسجام وينشأ عن هذا الخلل آثار بعيدة المدى على نفسية المرأة ومشاعرها وسلوكها وقد يؤثر



فيها الشقاء والتعاسة والغضب والحرمان.

نقول إذا أضفنا هذا العامل فلا يخالجنا شك في أن الختان، وبوجه خاص للمرأة، جناية على قداسة جسد الأنثى ومصادرة لسلامة نفسياتها. ولو أردنا أن نتوسع لعدنا بالختان كظاهرة اجتماعية إلى أصوله الفرعونية التي ربما تحدرت إلى اليهود أونة والعرب أونة أخرى وأن هذا اتفق مع النزعة الرجولية أو الذكورية التي يتلاقى فيها حرص الرجل على امتلاك المرأة لتكون أم أولاده بنزعة الشرف المزعومة دون أي علاقة بالإسلام. ولتحدثنا عن آثاره المدمرة وكيف أنه قد يؤدي إلى عكس ما أريد منه حتى يحقق للمرأة حقها الطبيعي في الإشباع والإرتواء العاطفي، وحتى تتحرر من آثار صدمة العملية الوحشية. ولكننا نؤثر أن نعرض "رأس الموضوع" ونعزف عن إيراد التفاصيل حتى لو كانت برهنة، لأنها قد تضيع أو توهن الحقيقة الكلية التي يبرزها رأس الموضوع، وهي أن ختان الأنثى ليس له علاقة بأصول الإسلام وأنه أثر من آثار القرون الأولى ومظهر من مظاهر أنانية الرجال الذين تملكوا المجتمع ووضعو له عاداته وتقاليده باختصار إن ختان الأنثى جناية يجب إيقافها.



هادي العلوي : البغدادى سليل الحضارتين

إن العقيدة هي شر ما يملكه أهل العلم، وهي الرقيب الداخلي الذي لا يقل سوءاً عن الرقيب الرسمي، والمسئولة عن تكوين الوجدان القومي للأفراد ومصادرة حرية الضمير. وهي إذا كانت مفيدة لتحريك الأفراد في منعطف تاريخي معين فيجب أن تبقى في منأى عن العقل الباحث لئلا تكون كما يقول الغزالي حجاباً يمنع من النظر إلى حقائق الأشياء.

هادي العلوي



آخر المحدثين

مدوح عدوان

الكاتب والباحث والمفكر هادي العلوي، الذي توفي في دمشق مؤخراً، سيجد كثيرين ممن يبحثون في أنجازاته الفكرية والثقافية وقيمتها. ولكنني أريد أن أتحدث الآن عن جانب خاص فيه لفت نظري، وأثار إعجابي ودهشتي. منذ زمن طويل.

إنك تندesh، وأنت ترى غزارة إنتاجه في الفكر والتراث والثقافة. وتتساءل عن مرجعية هذا الرجل. وما يدعو إلى الدهشة حقاً أنه كان متنقلاً، بحكم نفيه أو تهجيريه في أصقاع الأرض ابداء ببغداد وانتهاء بالصين ولندن. وكان هذا يعني أنه لا يحمل معه مكتبته ومراجعته. ولم تكن حالته المادية تساعد على اقتناء كمبيوتر مكتبي أو محمول. (للإنصاف هنا يجب أن نضيف أنه لم يكن لديه البيت المستقر الذي يستقر فيه مع الكمبيوتر. وبسبب أنكيابه الإدماني على القراءة والكتابة. ومعظمهما في مكتبات عامة وليس في بيته. لم يكن لديه الوقت لتعلم الشغل على الكمبيوتر).

وقد مرت عليه فترة - كالفترة الأولى التي قضها في دمشق في الثمانينيات. كان فيها يكتب مقالاً أسبوعياً حول التاريخ أو السياسة أو تاريخ الأدب، في مجلة "الحرية" والسؤال الذي يطرح نفسه عليك هو: كيف كان يجد ما يريده من الأرقام والتواريخ والأسماء أمكنة وأشخاصاً والأحداث والاستشهادات والاقتباسات؟ الجواب: كان يجدها في ذاكرته.

يحق لنا أن ندهش من حالة مثقف من هذا النوع. فنحن في عصر الوثيقة والوثيقة تعتمد على الأرشيف والمكتبة والتخزين والكمبيوتر. ولكن هادي العلوي لم يكن يجد ما يريده أمامه حتى في المكتبات العامة التي يرتادها في

بلدان المناهي.

هنا نستطيع أن نتعرف على ذلك الجانب المدهش من هادي العلوي. إنه واحد من نوادر من تبقى في الدنيا ممن يعتمدون على الذاكرة. وهذا يعني أنه يمتلك ذاكرة حية لم يعد أحد منا يمتلكها. لماذا؟ ببساطة لأن العضو الذي لا يستخدم يضمحل أو يمرض. ونحن جميعاً نحمل أمراض كسل العصر الذي جعل الآلة تخلف عنا، فالتفت أجزاء من أجسادنا. ألغيت الذاكرة الصمائية لأن الآلة الحاسبة تقوم بالعمليات الحسابية نيابة عنا. وألغى التفكير عند كثيرين لأنهم اعتابوا أن يسألوا الجهاز عما يريدون.. وأبطل نشاط الذاكرة لأن مرجعية الأرشيف والمكتبة والكمبيوتر والإنترنت تضع الذاكرة على الرف إلى حد ما. وبالنسبة للباحثين لم تعد الذاكرة تعنى الكثير. الجهاز يشتغل وينسخ. يؤرشف ويذكر. بقيت قلة من أولئك المثقفين الذين كانوا قبل التكنولوجيا. وكانوا يعتمدون على الذاكرة وحدها. فهم يحفظون الأشعار والأقوال والتواريخ والاستشهادات. إنهم أبناء الثقافة الشفوية التي لا يمكن أن تقوم دون الاعتماد على الذاكرة الحية. وهم يحدثونك شفاهياً في أي موضوع يعتنون به. وهم مدججون بكل ما يلزم من الدعائم والشواهد والتفاصيل. وبشكل خاص بالذاكرة التي تسعفهم في أية لحظة يأتي بالشاهد الذي يريده شعراً أو أية أو حديثاً أو قولاً. وبالأسم الذي يريد وبالتاريخ الذي يريد وبالواقعة التي يريدها. وذلك كله من الذاكرة.

قد تجد الآن بعض علماء الدين أو خطباء المساجد ممن تتوفر لديهم هذه الصفة. وقد تجد بعض السياسيين الذين لم يتورطوا في الجلوس وراء الطاولة للتأليف (حتى لتأليف السيرة الذاتية) والذين تعودوا المباحكات وراء الكواليس مما يستدعي أن تكون ذاكرتهم جاهزة في كل حين. وقد بقي لدينا بعض النادرة من المثقفين الآخرين الذين لم يبتلوا بمحنة فتحولوا إلى محدثين راضعين في شئون الثقافة.

ولاشك أن هادي العلوي هو أحد النوادر في عصرنا الذين استمروا يشتغلون في الثقافة وبوجوهها المتعددة. (ويكتيون فيها) معتمدين على الذاكرة وجدها وهذا قد يذكر بثقافة المكفوفين (قبل التكنولوجيا) مثل أبي العلاء المعري وطه حسين ولكن هادي العلوي ظل محتفظاً بذاكرة العميان دون أن يكون كذلك. ها قد مات هادي العلوي، آخر المتحدثين والمتذكرين، رحلنا الله من بعده. (عن القدس العربي لندن)

تعريف:

هادي العلوي، المفكر العراقي المعروف رحل عنا مؤخراً، إثر نزيف في الدماغ وغيبوبة استمرت ثلاثة أسابيع، وقد شيع إلى مثواه الأخير في دمشق. وشارك في تشييعه عدد كبير من الكتاب السوريين والفلسطينيين والعراقيين. تخرج هادي العلوي من جامعة بغداد، ودرس الأدب العربي في بكين، ثم تنقل بين بيروت ولندن قبل أن يستقر في دمشق. وقد ركز الكاتب الراحل اهتمامه على القضايا الشائكة في التراث العربي، وحقق العديد من الكتب والدراسات.



القديس الثوري

داود تلحمي (رام الله)

كان ذلك يوم الأربعاء ١٦ أيلول (سبتمبر) الماضي. كنت على وشك مغادرة دمشق للعودة إلى الوطن عبر عمان. علمت من أحد الأصدقاء أن هادي العلوي في حالة صحية صعبة وأنه نقل إلى قسم العناية الفائقة في مشفى الشامسي. الواقع على سفح جبل قاسيون في غرب دمشق. ذهبت مع الصديق الكاتب على فياض إلى المشفى حاملين باقة ورد وتمنيات بالشفاء العاجل لهذا المثقف الثوري المتقشف الذي أفنى حياته كلها دفاعاً عن قناعاته. وعن مثل كان يتمسك بها ويعاند بها العالم. كله أو معظمه إذا احتاج الأمر، لهذا المثقف الذي كان على صراع مع المرض، لا بل جملة من الأمراض. التي لا حقتة وأنهكتة خلال سنوات طويلة.

قررنا باب الغرفة ٢٠٥ في الطابق الثاني من المشفى وانفتح الباب على وجه أم حسن. زوجة هادي العلوي، الأليف والهاديء وما إن رأتنا حتى اجهشت بالبكاء وخبت رأسها وراء الباب نصف المفتوح. حاولنا أن نطيب خاطرها بكلمات مناسبة. وعندما تمكنت من الحديث، قالت أن وضع حسن ميؤوس منه، وأنه في حالة غيبوبة منذ عشرة أيام بعد إصابته بنزف دماغي. أصيب به في منزله أثناء مقابلة تلفزيونية مع محطة خاصة لثوار أكراد. ثبت على ما اعتقد

من أوروبا، وهو نزل لم يكتشف في وقت مبكر في المشفى الذى سارع إلى نقله إليه الفريق التلفزيونى الذى كان يقابله. وأضافت أن هادى كان يسمع من بعض أصدقائه أننى كنت أمر في دمشق. وكان عاتبا لأننى لم أكن أتصل به خلال هذه الزيارات. فسرت لها كيف أنى حاولت مرارا الاتصال والسؤال عنه. لكن رقم هاتفه كان دائم التغيير. نظرا لأنه كان يضطر إلى الانتقال من منزل إلى آخر كل ستة أشهر تقريبا لأن أصحاب البيوت فى حى دمر السكنى الجديد كانوا يفضلون ألا يبقى الساكن لديهم أكثر من هذه المدة استفادة من نظام التاجير السياحى الذى يسمح لهم بإخراج المستأجر بعد هذه المدة ورفع السعر بعد ذلك مع مستأجر جديد أو مع سائح خليجى يدفع فى شهر واحد ما يدفعه المستأجر العادى فى عام كامل.

موسوعة

التقيت بهادى العلوى لأول مرة فى أواسط الثمانينات فى دمشق، بواسطة صديق عراقى مشترك كان يتعاون معنا فى مجلة "الحرية" التى كانت تصدر آنذاك بترخيص قبرصى وتطبع وتوزع من نيقوسيا، بعد أن أرغم معظم محرريها الفلسطينيين على مغادرة بيروت، حيث كان مركز صدورها الأساسى. إثر الاجتياح الإسرائيلى وحصار العاصمة اللبنانية فى صيف العام ١٩٨٢ وكنت سمعت أنه عاش سنوات فى الصين. بعد أن غادر العراق إثر توتر العلاقات بين الشيوعيين هناك والسلطة.

كان هادى شيوعيا، ولكن من نمط خاص. أقرب إلى الصوفية أو الشيوعية الأخلاقية. نشأ فى بيت شيعى متدين وكان يفترض به أن يكون رجل دين فتحول إلى الفكر الشيوعى وانتمى إلى الحزب الشيوعى العراقى ثم إلى الجناح الأكثر تشددا جناح القيادة المركزية الذى ناضى فترة من الزمن بالكفاح المسلح.

وفى المنافى: بكين، لندن، بيروت، دمشق، نيقوسيا، ثم بكين ثانية قدمشق ثانية وأخيراً أتجه هادى إلى الكتابة مستفيدا من أطلاعه الواسع على التاريخ الإسلامى العربى، ثم تعلمه الصينية وتبحره فى بعض مجالات الثقافة والفكر فى الصين الحديثة والقديمة. ومن معرفته الجيدة باللغة الانكليزية التى كان يتقنها برغم غفوره الشديد. من كل ما له صلة بالغرب وسياساته، من دون أن يصل هذا الموقف (السياسى بالأصل) إلى حد نكران أهمية وغنى الثقافة الثورية التى ترعرعت فى الغرب، والتى كان كارك ماركس أحد رموزها العملاقة والغزة فى نظر هادى.

وتتالت كتابات وكتب هادى العلوى، فى مجلة "الحرية" نشر، بشكل منتظم سلسلة من المقالات تحت عنوان "قاموس التراث" تضمنت رؤيته لمجالات وشخصيات وأفكار فى التاريخ العربى الإسلامى، وهى رؤية خاصة تنبع من معرفته الواسعة والتفصيلية بهذا التاريخ من جهة، ومن نظراته الشيوعية الأخلاقية الصوفية إلى التاريخ وأشخاصه.

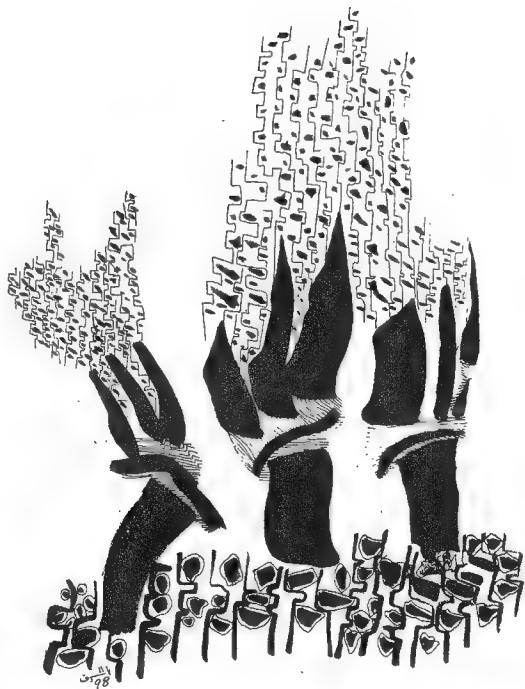
ومما يميز كتابات هادي العلوي، الكاتب الشرقي العميق الجذور في شرقيته (العربية، الآسيوية) هو عداؤه غير المحدد لكل ما يتعلق بالاستبداد، وحتى بالسلطة وليس السلطة السياسية وحدها، وهذا العداً كان سافراً واضحاً، جريئاً إلى أبعد الحدود في كتاباته، ولعله من الكتاب الشرقيين القلائل الذين لا يبعثون شرطي الرقابة (الواحدة أو المتعددة) في أذهانهم فكان لا يحسب حساب أحد وهو يكتب.. لا السلطات السياسية، ولا السلطات الدينية، ولا السلطات الثقافية المختلفة.

قناعات قوية

يتعامل مع موضوعه الفكري (أو السياسي) بقناعاته الكاملة وغير المنقوصة. ومن هذه الزاوية، فهو بالتأكيد لم يكن رجل سياسة من دون أن يعني ذلك أنه لم يكن صاحب مواقف سياسية بل بالعكس من ذلك فهو اتخذ موقفاً سياسياً من كل ما كان يجري حوله، منطلقاً من قناعاته وقيمه الأخلاقية ونظراته الخاصة للأمور، التي كانت تشير حوله، مراراً الكثير من الزوايا لا بل العدوات الشرسة.

ولكن هذه الحدة في المواقف الفكرية والسياسية. وهذا العنف الكلامي أحياناً، تقابلهما في شخصية هادي وداعة وبساطة لا متناهيتان، فهادي كان طيب القلب لطيف المعشر، ودوداً ومضيافاً وكرماً، برغم الفقر أو شبه الفقر الذي اختار بإرادته أن يعيش فيه فهادي كتب في مجلة "الحرية" عدداً كبيراً من المقالات والدراسات - والزوايا - جمع عدداً منها في كتابين بعنوان "قاموس التراث" و"شخصيات غير قلقة في الإسلام" كما كتب في مجلات وصحف ومنابر أخرى (يعتبرها هو نظيفة، حيث كان يرفض التعامل، مثلاً مع ما كان يسميه المنابر "النقطية" التي ازدهرت صحافاتها ومنابرها الإعلامية بشكل هائل بعد طفرة العامين ١٩٧٣ - ١٩٧٤ النقطية). ولكنه كان دائماً يرفض أن يتقاضى أجراً على ما يكتبه، انطلاقاً من نظريته القائلة بأن "الفكر لا يباع". ورحلته إلى الصين، في أواخر السبعينيات وفي أوائل التسعينيات، كانت جزئياً. بهدف جمع مبلغ من المال. لقاء عمله في مجال تدريس اللغة والثقافة العربية أو مجالات الترجمة وما شابه ليتمكن، بعد عودته إلى المشرق العربي من تغطية النفقات المتواضعة لمعيشته الزاهدة التي كانت تشاطره إياها. بشجاعة وحنان لا محدودين زوجته نبيهة (أم حسن)، التي كنا نتوسط معها، أحياناً، لقبول مساعدة مالية محدودة لتغطية إيجار الشقة، مثلاً أو احتياجات العلاج الطبي.

وكانت لهادي، طبعاً، علاقاته العراقية والعربية والأممية اليسارية، وكان وبقي، حتى رحيله، عضواً في هيئة تحرير مجلة "النهج" الدورية، التي كانت تصدرها الأحزاب الشيوعية العربية بشكل مشترك في الثمانينيات، من دمشق وبغروت والتي تحولت في التسعينيات إلى مجلة يسارية منفتحة.



محطة نيقوسيا

وإذا كان لى أن أضيف شيئاً إلى الشهادات التى كتبت أو سكتبت عن هادى العلوى فى الصحافة العربية ، فأننى سأحدث عن محطة لا يعرفها إلا القليل من الناس من محطات تنقل هادى وزوجته ، وهى قبرص ، فبعد انفجار الأزمة الخليجية الأخيرة والتحولات الدرامية التى شهدتها العالم ككل، والمنطقة العربية بشكل خاص فى أواخر الثمانينات وأوائل التسعينيات، وجد هادى فى قبرص الصغيرة والقريبة ملجأ مؤقتاً له تعبيراً عن موقفه من هذه التحولات.. وعاش فى نيقوسيا. فى مطلع التسعينيات بضعة أشهر فى وضع شبه سرى. ذلك أن منظمات متزمتة لم تكن تنفك توصل إليه التهديدات رداً على كتاباته التى تعتبرها مناهضة لها أو لما تعتقد به.

زرت هادى وزوجته فى بيتهما المتواضع، كالعادة فى نيقوسيا وتحدثنا طويلاً حتى أنه يعتزم العودة إلى الصين ثانية. فحاولت أن أقنعه بالبقاء فى المنطقة، لحاجة الثقافة العربية التقدمية له وكتاباته ، وبسبب وضعه الصحى المتدهور الذى لا يناسبه مناخ العاصمة الصينية التى التقط منها شكلاً من أشكال الربو الصعب، الذى كانت بعض نوباته توصله حد الاختناق والغيوبة.

بوابة الصين

ولكن جهودى وجهود غيرى بهذا الاتجاه لم تثمر ، وسافر هادى فعلاً ثانية إلى الصين. لم يعد ينظر إليها كما كان ينظر إلى صين ماوتسى تونغ ، إحدى مرجعياته الثورية الأساسية، وروى لى ، بعد عودته الثانية إلى دمشق، بعد زهاء عامين من الغياب، أنه كان يناقش زملاءه الصينيين فى العمل وبعض الرسميين الذين كان يلتقى بهم، مدافعاً عن ماوتسى تونغ ومنذراً بخليفته دينغ هسياوبينغ (الذى كان لا يزال حياً آنذاك)، الذى اعتبره محرفاً ومناهضاً للاشتراكية ومبادئها ولكنه كان يكن الاحترام الكبير للشعب الصينى والمضاربة الصينية. ومن هذه الزاوية، يمكن تسجيل أهمية انفتاح مثقف عربى موسومى مثل هادى على ثقافة شرق الشرق، فى وقت يتجه فيه الانفتاح الثقافى (وغير الثقافى) العربى، بشكل عام، باتجاه واحد، باتجاه الغرب. لقد كتب هادى عن الصين وحضارتها وفلسفتها وعن العلاقات القديمة بين العرب والصينيين وعن جذور الأقلية الإسلامية فى الصين وكان هادى فى مكان إقامته الأخير فى دمشق يضع على باب كتاباته صينية، وهى لغة تمكن هادى منها وكان من قرائها العرب القلائل فى عصرنا.

قدیس

والحديث عن هادى العلوى وسيرته وحياته الزاخرة بالزهد والعتاء الفكرى، يطول كثيراً، وكثيرون عرفوه وكتبوا وسيكتبون عنه، وأحد زملائنا فى مجلة

"المرية" في الثمانينات وصفه بتعبير دقيق "القديس". وهو ينطبق بالتأكيد على هذا الرجل الاستثنائي في عصر الانهيارات وضياع البوصلة الذي نعيش. هادي العلوي، الذي أمضى العقود الأربعة الأخيرة من عمره نباتيا لا يأكل لحم الحيوان ، والذي كان يعتبر المثقف العربي الكبير أبا العللاء المعري نموذجه وقودته الفكرية (كان يرتاد مرارا بلدة المعري في سوريا، وهي معرفة النعمان ، كما كتب عن أبي العللاء كتابا خاصا هو واحد من أهم كتبه)، هادي العلوي كنا نريده أن يعيش أكثر من ذلك ليشهد عودة الفكر الثوري اليساري إلى الصعود، وتجاوز محنة الانهيارات التي ألمت بهذا الفكر - أو بالأحرى ببعض من تبثوه - أثر كل ما جرى في الاتحاد السوفياتي وفي أوروبا الشرقية وغيرهما من البلدان من وجهة نظره ، وأثر الانتصار الزائف والمؤقت، للنظام الرأسمالي في مطلع التسعينيات.

لكن الأمراض المتعددة والمتلاحقة نالت من جسم أبي حسن النحيل (كان هو سيصمر على استعمال تعبير "جسم أبو حسن" الذي يتناسب مع نظريته الخاصة في اللغة العربية وضرورة تطويرها وعصرنتها وإدماج اللغة العامية بها)، بعد أن فشلت كل الانتكاسات والانهيارات وكل آلات القمع الجسدي والفكري وكل تراث الاستبداد الشرقي في النيل من قناعاته الراسخة في مركزية الإنسان. وفي ضرورة القضاء على كل أشكال الظلم والتعسف ، وضرورة إنصاف الفقراء والمضطهدين وانتصار الاشتراكية (المشاعية قد يضيف) وانتصار حرية الرأي والاجتهاد في عالمنا العربي وثقافتنا العربية - الإسلامية، وعودة النهوض إلى هذه المنطقة، التي عاش لحظات الأمل المضيئة فيها، كما ولحظات الظلام الدامس، وفيها دائما لأفكاره ومبادئه، ومطبعا على نفسه ، قبل غيره، هذه الأفكار والمبادئ، بصرامة وشدة غير محدودتين.

قبل يومين أو ثلاثة من رحيل هادي العلوي، اتصلت هاتفيا بأب حسن باحثا عن ومضة أمل في إمكانية إنقاذه فأخبرتني أنها وقعت على ورقة تتحمل فيها مسئولية إجراء عملية استثنائية قد تنجح (وقد لا تنجح) ولمست في صوتها شيئا من التشبث بأمل كانت تعتقد عند زيارتي السابقة لها، أنه لم يعد موجودا، ولكن كل شيء انتهى صباح يوم الأحد ٢٧ أيلول (سبتمبر) عند الساعة العاشرة .. وكل الثقافة الثورية والمستنيرة العربية دخلت في حداد. فإلى الخلود. يا أبا حسن ، يا ابن العراق الحامل لتاريخ طويل وثرى من الحضارات المتلاحقة وابن الثقافة العربية - الإسلامية الفنية والمتطلعة إلى المستقبل ، وابن الثقافة الإنسانية التي لا تعرف الحدود والحواجز والعصبيات القومية والدينية.

(السفير ٣ نوفمبر ١٩٩٨م).



المتصوف الزاهد المشكك الناقد!

رشيد الخيَّون

ترك هادي العلوي (١٩٣٢ - ١٩٩٨) ثروة فكرية، لم يمهله الموت لإكمال المهم منها، وهو القاموس اللغوي الذي نشر منه جزءين فقط. بدأ العلوي حياته تقياً بالقطرة، لافتتاحاً نظر أترابه من الصبيان والشبان، كان متديباً يطيل العزلة، مواجهاً فقره المدقع بالتأمل والصلاة والصيام، والعفة عن مد اليد أو بيع ما لا يمكن بيعه.

وفي هذه الحصلة التي وافقته طوال حياته، كان على خلاف مع أقرب الناس إليه، من الذين رضوا أنفسهم على القرب من السلطة، واستحلوا مجالسها. كان ذلك محرماً على عرف العلوي، تصرف بهذا السلوك وكأنه أحد متصوفة بغداد ومعتزلتها، من الذين حرّموا على أنفسهم ومريديهم مجالسة أهل السلطة. لا يندهش الذي يقترب من العلوي فكراً وشخصاً من إقدامه على تبني المذهب النبائي في الفداء والسلوك، ولا يدهشه إقدامه على إلحاق لقب «البغدادي» باسمه، فذلك اللقب، مضافاً إلى كنيته «أبو الحسن» يذكره بمفكرى بغداد الأوائل، أو أن يلحق باسمه لقب «سليل الحضارتيين»، أو أن يكتب على باب داره عبارة «مرتقى الحضارتيين» وهما الحضارة الإسلامية والحضارة الصينية التي شغف بها وتشيع من روحانياتها. بالإضافة إلى ما تقدم من غرائب العلوي، فقد اختار «معرة النعمان» مكاناً روحياً رمزياً، لإصدار مقالاته أو كتبه، حتى جعل الآخرين يسألون أو يعتقدون أنه سكن المعرة واعتزل الناس عزلة أبي العلاء المعري.

تشير سيرته الشخصية إلى أنه ولد عام ١٩٣٢، وبذلك عاش الفترة الملكية، وأسهم في تقويضها

بانتماؤه السياسي المبكر إلى حزب «الجهبة الشعبية» ثم حضوره الاجتماع التأسيسي لحزب «الوطني». بهذا كان قريبا من سائر الديمقراطية، فالحزب المذكور تكون من حزبي كامل المادرجي ومحمد مهدي كية. ولم تعجب العلوي ميوعة الحزبين المذكورين. فنشأته فقيرا إلى حد الجوع، وجمعه لنوى التمر من طرقات بغداد ثم بيعه بفلس أو فلسين مائلا فعل قطب التصوف معروف الكرخي، لا يتفق مع الأئندية على حد عبارته، لذا دفعته فورة الشباب إلى أن يعتقد في نفسه مفكرا شيوعيا، حال انتماؤه للحزب الشيوعي العراقي. مندفعاً في التعجيل بقيام دولة الفقراء التي سعت إليها البشرية في تجارب عدة ولم تبلغها. كذلك لم يستقر حاله في الحزب الشيوعي، فأخبار جيفارا وماو كانت مغرية آنذاك، فالتنظيم الشيوعي كان يحرض بالكتاب دون بنفذية، أما الماوية أو الجيفارية فتحريرها كان متجارها مع حد العلوي على الإقطاع والبرجوازية. لكنه ما ليث منخرطا في «القيادة المركزية» فترة وجيزة، حتى خاب ظنه، وعاد أدرجه منكسرا.

الحقيقة أن مثل هادي العلوي لا تصلح له السياسة، فهو الخالم الصوفي، لا يناقض قلبه لسانه، روحه منبسطة وصافية صفاء النهر عند الفجر، ما له والسياسة وسرعة قلبها وكثرة وجوها، وهو لا يجيد أبسط مقتضيات المجاملة. فقد تفادى مصافحة الملك فيصل الثاني عند توزيع الشهادات على المتخرجين المتفوقين من كلية التجارة والاقتصاد عام ١٩٥٤. وفي أواخر أيامه تمثل بسلك المهاتما غاندي، فقد خلع البذلة الأوروبية، وعاد يلبس اللباس العراقي التقليدي، فروحه لا تستطيع تحمل أبسط أنواع التفنق، تاهيك عن أن السياسة المخالفة للسلطة، في العراق خصوصا، لا يصلح لها العلوي روحا وجسما.

نقل عن العلوي شدة تدينه، فكان قسا بين زملائه. لكن تلك الروحية، بعد تحوله إلى الماركسية، لم تفارقه، فما كتبه من نقد للدين والتدين لا يقصد فيه غير نقد التحاليل على الدين واستغلاله، وكان كثير النقد للإعلام الرسمي والشعبي في المناسبات الدينية، بل كان يتهم الإعلام بالانفاق في مثل هذه الأمور.

آخر عمل سياسي جربه العلوي كان المشاركة في تأسيس «التجمع الديمقراطي» في منتصف الثمانينيات، وقد خص صحيفته الشهيرة «الغد الديمقراطي» بلمحة تراثية، عميقة المعنى. بعد ذلك، وقليل ماتة بفترة وجيزة، تبنى مشروعا أطلق عليه اسم «المشاعية الاجتماعية» أحسب أنه طرحه، عبر صحيفة عربية تصدر في لندن عام ١٩٩٤، كان بصيغة رسالة إلى الحزب الشيوعي العراقي والمجتمع العراقي، والمناسبة كانت تأسيس الحزب المذكور، وجاء فيها نقد للشيوعيين، وعرض مشروعه المشاعية الذي يقوم بالأساس على الرصيد الحضاري العراقي، وأن هذه الحركة ليست سياسية، وإنما هي ناصح وموجه للدولة. وأية دولة ستقبل النصيحة والتوجيه من خارجها ؟؟ لعل العلوي في هذا الطرح الخيالي اطلع على تجربة المعتزلة مع أبي جعفر المنصور، حين كان رئيسهم عمرو بن عبيد الهاب زاهدا في منصب الوزارة والقضاء، بل زهد في مجالسه المنصور الذي كان يتودد له كثيرا لفضله عليه في أيام الحركة العباسية السرية زمن الأمويين.

ظل العلوى مغرما بالتجربة الصينية فى بناء الاشتراكية، لكنه تراجع عن احترام رائدنا ماو بعد أن شن الأخير حملة ضد الكونفوشيوسية، حتى لقب فيلسوف الصين الأول كونفوشيوس بـ«حكيم الطبقات الرجعية». وزاد حجب العلوى من الثورة الثقافية أكثر بعد أن كشف أن ماو اتخذ موقف العداء من تلك الفلسفة بغضا للمنشق عليه لين بياو الذى كان معجبا بتلك الفلسفة. لكن ذلك لم يؤثر فى إعجاب العلوى باشتراكية الصين التى وازنت، على حد رأيه، بين الحاجات الروحية والمادية، بل كان ميلها الروحاني أرجح كفة، وبعد قضاء مدة طويلة بالصين مدرسا للغة العربية، ثم عودته للإقامة فيها فترة أخرى، أطلع العلوى على الكثير من خصوصيات تاريخ الصين الروحي، وكان كرهه للغرب وماديته الصارخة يزيد قربا إلى الصين وفلاسفتها، وكأنه يبحث عن ملاذ دولى آخر خارج الملاذ الأمريكى - الأوروبي.

كتب العلوى، فى طلبه للتقارب بين الفكر الصينى القديم والفكر الإسلامى، تحت عنوان «الميتافيزيقيا الإنسانية بين تشوانغ تسه والفكر الإسلامى» (الثقافة الجديدة، العدد ٢٥٠): «من القرات المزعج فى تاريخ الفكر عدم اكتشاف المسلمين للفلسفة الصينية، فقد كان لحادث كهذا أن يوجه الفكر الإسلامى فى مسارات مختلفة، مع تعدد مصادره، وعدم اقتصارها على مصدر واحد هو فلسفة اليونان». ويسبق العلوى إلى التقليل من شأن عامل اللغة، فاللغة الصينية ليست كغيرها من اللغات، صعبة الكتابة والنطق، يقول: «ولا يصح الاحتجاج بالهاجز اللغوى، فاللغة الصينية ليست أحجية، وقد تعلمها المسلمون الذين وفدوا إلى الصين، وأقاموا فيها، ولو أنهم كتبوها أول الأمر بحروف عربية، قبل أن يتمكنوا من اتقان المقطع».

أعمل العلوى، ربما عن غير قصد، مهام الترجمة عن اليونانية التى قام بها المترجمون السريان الذين نقلوا عن اليونانية إلى السريانية أولا ثم إلى العربية، لتسهيل المهمة، ويصعب وجود عربى كان يجيد اليونانية، من غير السريان من العراقيين والشاميين، لكن التفاتاته لترجمة التراث الصينى تبقى أمنية فى ذمة التاريخ.

إن طلب الانفتاح على الصين بات القضية التى يطرحها العلوى فى كل مناسبة، ففى ذلك استغنى عن انقرب والثقافة الغربية التى لم يتردد فى إعلان العداء العميق لها، قال فى ذلك: «كشفت لى دراسة الفلسفة الصينية عن نقاط مشهودة مع الفكر الفلسفى الإسلامى، وينطبق ذلك على المدارس الفلسفية المعروفة فى الصين، لاسيما الكونفوشيوسية، الطاوية، الموهية، والتأوشية».

فى مكان آخر يعتبر العلوى أمر الانفتاح على الصين قضية غير متبہة، بالنسبة إلى الفكر الإسلامى والفكر الاشتراكى العلماني، فيعد اتهام المثقفين المتشركسين، على حد عبارته، يدعو إلى قيام الاشتراكية الصحيحة بالانطلاق من تاريخ البلدان وحضارتها، بالاتفاق مع الاقتصاد الماركسى، وهذا ما حصل فى الصين التى «انطلقت من تراثها الكومنى، لإنجاز تنمية ناجحة فى قطاعى الزراعة والصناعة الخفيفة، أحدثت تحولا جذريا فى حياة الشعب، حين وفرت الحاجات الأساسية للمليار نسمة» (مجلة مواقف، العدد ٦٣).



والغريب في الأمر أن حنين العلوي للتراث القديم وتوجهه إليه في بناء مجتمع اشتراكي معاصر، لم يدفعه إلى دراسة تلك الحضارة الراقدة منها أو المصرية، ما عدا ما ورد في كتابه الأخير «المرئي واللامرئي» (١٢٠ - ١٢٨). ولو اهتم العلوي ميكرا في هذا المجال، كاهتمامه بدراسة حضارة الصين مثلاً، لحقق نتائج هائلة، فالعروف عنه المشاهدة والعمق في البحث والدراسة.

ويقدر اعتزازه بالتجربة الصينية، ما قبل الثورة الثقافية، التي وازنت كما أسلفنا بين الحاجات الروحية والمادية، وحافظت إلى حد كبير على قيم المجتمع الصيني التاريخية، لأم العلوي التجربة السوفيتية في بناء الاشتراكية، وعاب عليها الاعتماد الكلي على الجانب المادي من دون أي اعتبار للجانب الروحي. وفي ذلك يكمن، على حد اعتقاده، فشل تلك التجربة بصورة منتهكة، وجول ذلك كتب معقبا على «القاموس الفلسفي» ترجمة مالك مسلماني: «المادية الصرفة هي كالاكليروسية الصرفة، انحاء حسي مفرغ من القيم الإنسانية، يحتقر العلاقات الروحية بين الناس، ويستنهين بالأخلاقيات الصرفية مرادفاً بينها وبين الدين، لكن من غير الدعوة إلى اللاتذاتية المنطلقة من تصور الإنسان مجره بهيمة يأكل ويشرب وينكح لا غير.

كان غوركي ولوناشارسكي وصحبهما يمتلكان بعضاً من كوتيا، يتلاقى مع الموقف الصوفي الذي يدعو على لسان أقطاب التصوف الاجتماعي الإسلامي، إلى إطعام الجياع من غير إقتران بالذاتية والحسية والبهيمية. إن رفض الشيوعية والسوفيتية والصينية، تحديداً الثورة الثقافية، للبعد الروحي في الإنسان أفرغ الشيوعية من نضجها الإنساني العميق» (مجلة النهج، العدد ٤٥).

لهادى العلوي الكثير من الملاحظات المثيرة حول الظواهر الفكرية والفلسفية واللغوية. ففي الفلسفة اعترض على مصطلح «الفلسفة العربية الإسلامية» الذي قبل به حسين مروة عنواناً لكتابه «النزعات المادية»، باعتبارها تزويجا بين الواقع العربي والفكر الإسلامي. يقول العلوي معترضاً: «وأنا أفضل تسمية حضارة إسلامية وفلسفة إسلامية وفكر إسلامي وعلوم إسلامية، لأنها أدق الدلالة على التركيب الحقيقي لهذا التراث، وعندما نتحدث عن تراث العقلانية العربية، فالحديث يجب أن يكون عن العقلانية الإسلامية، لأن العصر الجاهلي لا يصنف في عصور الحضارات، وبذلك يرجع تاريخ العقلانية إلى القرن الأول الهجري» (النهج، العدد ٤٣).

وعرف العلوي العقلانية بقوله: «تنشأ مع الفكر الفلسفي، لأنها تقترب بالتفكير العقلي المنظم، تأتي على الضد من التفكير الأسطوري السابق للفيلسوف». ولا أدري إلى أي مدى يتناقض هذا الطرح مع الدعوة للعودة إلى الفكر القديم، العراقي منه أو المصري أو الصيني، الذي كانت الأسطورة شكله ومضمونه السائد. ومع ذلك فللمفكر العلوي حجته في الطرح، فالعقلانية لا تعني أقل أو أكثر من ذلك، والفكر الأسطوري بدوره كان يحمل قوانين اجتماعية معروفة، وما زال منها ساري المفعول في دساتير الدول وشرائعها.

كان موقفه من الاستشراق مائلاً لموقفه من الثقافة الغربية قاماً، حتى أطلق على المستشرق تسمية «الحرامي الغربي»، والمستشرقون، في نظره، رسل الاستعمار إلى الشرق لكنه يستثنى بعض الأسماء

من الذين اعترفوا بقيمة الشرق الحضارية، كاعترافهم بوجود فلسفة صينية وهندية وإسلامية، ومثاله في ذلك المستشرق الفرنسي غواشون مؤلف كتاب «التمييز بين الماهية والوجود عند ابن سينا». ويؤكد العلوي أن غواشون ليست ماركسية، بمعنى أنه برأ المستشرقين الماركسيين من خطايا الاستشراق.

حاول العلوي التقريب بين اللغة المحكية واللغة المكتوبة، أي بين اللهجات والفصحى. تبنى ذلك للمرة الأولى، على حد علمي، في مقاله «حول الحدائق في اللغة» (مجلة «مواقف»، ١٩٨٠)، آنذاك دعا إلى: «إسقاط الاكليروس اللغوي من حسابنا، والتعامل مع اللغة من منظورها الخاص، شرط الإحاطة بها: صرفا، ونحوا، ومفردات». كانت مقالات العلوي المتحررة من الاكليروس اللغوي محررة لناشرى كتبه ومقالاته، حتى دفعهم ذلك إلى التنويه - على سبيل المثال لا الحصر - ورد في هامش مقاله «الفكر العربي الإسلامي وضرورة التجديد المنهجي» (مواقف، ١٩٩٠): «لأستاذ العلوي وجهة نظر في النحو والصرف والإعراب، وتبعنا لذلك في تهجئ الكلمات وكتابتها، واحتراما لوجهة النظر هذه، دون أن يعنى تبنينا بالضرورة».

لعل اهتمامات العلوي التراثية تملوت بصدر كتابه «أضواء على معضلة الكنز، أقدم محاولة لتحريم التملك الخاص في الإسلام» (بغداد ١٩٦٢). وفي تلك الفترة صدرت له أيضا ثلاثة بحوث مساهمة في احتفالات بغداد باللفية الفيلسوف الكندي، في عهد رئيس الوزراء عبدالكريم قاسم. لم يذكر للعلوي من الكتب الفلسفية غير كتاب «نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي» (بغداد ١٩٧١)، وكتيب «الرازي فيلسوفا» (عدن ١٩٨٥)، الذي ضمه، فيما بعد، إلى كتابه «شخصيات غير قلقة في الإسلام». وملا صدر الشيرازي (ت ١١٠٥٩)، من القائلين بوحدة الوجود، وكان يسمى الأخوند (الأستاذ). ومن أهم كتبه التي اعتمدت بالتأليف «الأسفار الأربعة بالحكمة». يقول العلوي عن تلك النظرية: هذه النظرية بدعة خاصة للملا صدرا، فهي نتاج منهجه الفلسفي، وإن كانت بعض تفاصيلها مستقاة من بعض قديما الفلاسفة، مثل هيراقليطس. يبدو العلوي، في هذا الكتاب، معجبا جدا بشخص الشيرازي وفكره حتى أنه عزا له ما لغيره من سبق في مجال الحركة من المتكلمين والفلاسفة.

ومن كتب العلوي ذات المادة التراثية، وما فيها من دلالة الماضي على الحاضر، كتابه «المستطرف الجديد» (دار الطليعة، ١٩٨٠)، مقلدا البهشي في كتابه «المستطرف». وقد أضاف له، فيما بعد، مادة غزيرة تحت عنوان «ذيل المستطرف الجديد» نشرتها مجلة «المدى» في الأعداد (١٤ - ١٨). وعلى المنوال نفسه ألف كتابه «المستطرف الصيني» (دار المدى ١٩٩٤). وقبل ذلك أصدر «ديوان الهجاء العربي» (دار حوار ١٩٨٢)، بعدها أصدر كتيبين: «من تاريخ التهذيب في الإسلام» و«تاريخ الغتيال في الإسلام» (مركز الدراسات والبحوث الاشتراكية)، ثم كتاب «من قاموس التراث» (الأهالي ١٩٨٨)، وضمن هذا الكتاب مادة كبيرة من كتابه السابق «معضلة الكنز» مع الإضافة والتعديل.

ألف العلوى فى علم التاريخ «محطات فى التاريخ والتراث» (دار الطليعة، ١٩٩٧)، و«فصول من تاريخ الإسلام السياسى» (مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية، ١٩٩٥)، وضمن الأخير كتيبه «من تاريخ التعذيب فى الإسلام». وفى شأن المرأة كان كتابه «فصول عن المرأة» (دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٦)، زيادة على ما نشره فى مجلة «النهج» تحت عنوان «المرأة فى الجاهلية والإسلام» (العدد ٤١).

فى اللغة صدر له «المعجم العربى الجديد» (دار حوار، ١٩٨٣)، وكان هذا الكتاب بمثابة التمهيد لمعجمه الكبير «قاموس الإنسان والمجتمع» و«قاموس الدولة والاقتصاد»، (دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٧)، وكان المحتمل فى المشروع الأخير أن يصلر فى عشرة أجزاء، لكن انشغالات العلوى بالكتابة فى موضوعات متنوعة أخرى، ووفاته المبكرة نسبيا، حالت دون تحقيق ذلك. أما آخر تركته، على حد علمى، فكان كتاب «المرئى واللامرئى فى الأدب والسياسة» (دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٨)، وهو كتاب جامع، يتضمن نقودا ومثيرات لا حصر لها. وترجم العلوى عن الصينية «كتاب التاوى» (دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٥)، من تأليف الفيلسوف الصينى (تشوانغ تسه). ومن كتيبه التى لم تتمكن من تحديد ماهيتها كتاب «آراء وأصداء» (بغداد، ١٩٧٣) الذى أشارت إليه مجلة «إبداع» العراقية.

وفى خاتمة الجولة فى مؤلفاته أود التذكير بأننى لم أعشر على كتابيه «الدين والشورى» و«اللزوميات».

ما أريد قوله وأنا أختتم مقالى عن المفكر هادى العلوى أنه حقق فى البحث التراثى ما لم يحققه غيره، حين جمع بين سلاسة الأسلوب وعمق الفكرة، بذلك حبيب قراءة التراث لمستويات مختلفة من القراء. فردد العلوى لكن لم يخرج من داخله رجل الدين، المتواضع والصافى السريرة. وفى إحاطته بتخصصه، الذى لم يأخذه من دراسة أكاديمية يصدق عليه القول: عنده ما عند الآخرين، وليس عند الآخرين ما عنده.

رحيل آخر المتصوفة

خير الدين سعيد (موسكو)

قليل على الصديق الوقوف على قبره "الإمام على بن أبي طالب"

صهيل الغرات يودع الجداول والشطآن ، وعند الفنار القديم تتضاءل تلك الشعلة الجموح باكية على من خلد اسمها.

يا سراب الرافدين كيف ضيعت السراج الهادي في لحظة اشتداد الظلمة ؟
أكان غفلة منك ، أم استسلاماً لمكر العاديات ؟!

حين تتشظى ذاكرة فحول السياسة حول مصير الغرات ، تبرز أحرفك الجريئة لتعيد صفو الذاكرة إلى طهر المياه ، والآخرين بالأوهام يبيتون أن ترى هل ينساک الغرات ؟!

بين سفسطة الكلام ودهاليز الخيانة ، والمساومات المكشوفة ، تنصلوا عن اسم العراق ، ووحدك كنت الجموح ، ويراعك يخط الرافدين بأحرف مشتتة ، ومفردة أثيرة نابعة من عشق روحك إلى تراب "سرجون" وملحمة "كلكاش" وسطوة الأعراب ، وأنا شيد "الشنفري" وشطحات "الحلاج".

مربك الوراقون على قارعة السوق وديجوا بأحرف من نور كلماتك للتراث فيه رواق "المستنصرية" وعتبات مكتبة الخلافي وحارات بغداد القديمة ، هناك حيث الجسريين المشهدين ، وخطاك المتزنة وأنت تصوغ "للسهرودي" أفاق روحه ، لتمزجها مع خيالات "الشيرازي" وتحلق في اللامنتهى في حياض "الحركة الجوهرية".

هل مريبك بشر الحافي وهل قadak إلى "أبن سبعين" ؟! أنرى ما يقول شيخ المعرة فيك وأنت على محرابه تدنو ؟! لقد كانت رسالة "الملائكة" بانتظارك

عندما رحلت إلى أصحاب "التاو" ومعتنقى "الكونفوشيوسية" أتراك أثرت الرحيل عنا لبلاد أوتك بشرف وحناء وقت قصف السرائ ومثذنة الملوية؟ هل راعك الدمار ، أم روحك هي التي احترقت بجحيم الحروب؟
عندما سألناك عن لهيب الجسد فيك ، قلت "إن الروح تحترق فيلتهب الجسد"
أي روح تلك التي نذرتها للعراق؟ ألم تكن توصي الآخرين من أحرار العراق بأن لا يموتوا؟

ماذا نقول لو حاكمنا "النفري" عن كلماته التي تجتاح روحك وأنت تحدثنا عن "المواقف" وهل يغفر لنا وسلطان العاشقين بعدك ، إذا نحن لم ندرك تأويل "البائية"؟ ترى هل يدقونك عند أقدام "ابن عربي" كما كنت ترغب؟ أم يهبون جثمانك للريح - كما كنت تعلم ، ومن يدرك الوصية؟
عند نزولك أرض "الصين" طلبت مني أن أوافيك بـ "الحكم العطائية" وقلت : "اقرأ قوله - "الناس يمدحونك بما يظنون فيك، فكن أنت ذاماً لنفسك لما تعلم منها" وعرفت نفسك ، فمن يعرف درسي بعدك؟

"رحلت وما علمت بأن قلبي ... على بعض الزوامل في الرجال"
من يوصل خبر الدمار؟ كانت "سماء" تعلم بأن تراك ، وهارات "الثورة" تمنى النفس بأن تجوئها أقدامك، ألم تعد بذلك؟ اليس وعد الحردين؟
لقد وقيت عندما قلت ذات مرة - ونحن في حوار التراث حول "الوراقين" و"المعجم" بأن يكمل أحدهما عمل الآخر، إذا طالت يد الزمان أحدهما ، ألم تنشده قول "سهل بن هارون".

"إذا ما أتى يوم يفرق بيننا.. فكن أنت الذي يتأخر".
وها أنى تأخرت ، والوصية تسكن في روحي، لقد حملتني مالا أطيق قيدتني بأغلال المعرفة، وأنت تدرك - قبل سفرك الأخير الدائم - بأن الزمان لا صاحب له، وأهل القدر كثر والشامتون أكثر.

مراياك فقط لوجهك تحتفظ وسحنة الاحتراف في جبينك ، هي الشاهد الأكثر حضوراً على زيفه المنافي ، وكشف دعة الوطنية".

أيها الحلم المكسور في زوينة الرحيل ، إلى كم هو المنفى يطول؟
أترى من المنتصر ، أنت أم الزعماء؟ من سينال الخلود مثلك؟ ومن يدرك سر موتك المفاجيء يا سراج المعرفة الأصيل؟

تتشظى الكلمات في رحاب صمتك الجميل، وهيبة السكون تغلف أفكارك التي أودعتها بين أسرار المعرفة وفلسفة الحروف.

أيها الراحل عنا: من غيرك يفقه "سقط الزند" وعمق "اللزوميات" وما يقوله ذلك الضمير؟

أنتعاك "المعرة" وتخونك "الزراء"؟ وهل يقبل "شبيب الخارجي" أن يتسكك الفرات الذي أخذه؟

بمن أهتديت ، ومن أوشى لك بهذا السفر الطويل المغيب؟ بإبن زريق أم بذنون المصري؟ أم أغراك المتبنى "لتلحق به وهو يقول:

"وفارقت حتى ما أبالي من الخوي...
وإن بان على جسران كرام



فقد جعلت نفسي على النأي تنطوي.
ومبني على فقد الصديق فنام
أبا حسن لقد كسفت شمس العراق بفقك والشايطان احصوا بين جزر
وجزر والتخيل ما زاد بعائق السواقي ولا يجمع على الشرائع
وسسفي بمدك الأخير لك رثاء وموقفاً وراثاً برئيس أصحاب الحداثة
وعاشق الفرات وسفوفية لطولك ببلداً أبداً
إنها المادي ثم هادياً فقد أثبت ما عليك وطب نفساً هي ذرائع محفوظ



الديوان الصغير

في الإسلام المعاصر



هادي العلوي

العربية كما يحبها هادي

اعتاد المفكر العراقي الراحل «هادي العلوي» أن يكتب اللغة العربية بطريقته الخاصة جدا ، أي كما خطر له ، وكما يستريح لها ، سواء جاء هذا التعبير عربيا فصيحاً أو عامياً بلهجة العراق التي ولد بها وعاش فيها صباه وشبابه ، أو بلهجة الشام التي قضى جل عمره الفكري . ومن قبل كنا قد طلبنا من العلوي أن يكتب لنا عن «الرازي» الذي يتميز هو - أي العلوي - بوجهة نظر خاصة به و مميزة عنه ، ونشأت لنا مشكلة التلقي فقد خفنا أن يعرض قراؤنا عن استكمال الموضوع المهم بسبب غرابة اللغة فقمنا بتصحيحها وغضب «العلوي» غضبا شديداً حتى أننا امتنعنا لفترة عن طلب موضوعات أخرى منه رغم حرصنا الشديد على وجوده على صفحات «أدب ونقد» .

والآن وقد رحل «هادي العلوي» فإننا لا نملك إلا أن ننشر نصه كما كتبه ، فلا يجوز أخلاقياً أن نفعل ما كان يغضبه وهو الآن عاجز عن التعبير عن غضبه أو الدخول في جدل حول فلسفته التي رأى هو أنه يضع أسسها موضع التطبيق حين كان يكتب بهذه الطريقة . لكن وللأسف الشديد فإننا لم نعثر على نص ما حوله يشرح لنا فيه هذه الفلسفة التي قد يقبلها البعض ويرفضها الآخرون . وقد حاولنا كثيراً أن نستخلص بعض الأسس من الكتابة نفسها لكننا أخفقنا ، وإن كانت فكرة «العلوي» الرئيسية واضحة كل الوضوح : ألا وهي أن تجري كتابة اللغة العربية كما يتكلمها الناس في حياتهم اليومية . وهنا تبرز مشكلة أخرى : فأى لغة يومية هي تلك التي ستوافق عليها وتكتب بها ، هل هي لغة المصريين أم العراقيين أم الشوام أو المغاربة أم الجزائريين ؟ فهل يا ترى كان العلوي يرى في الأفق عدة لغات يمكن أن تخرج من رحم العربية الأم ، كما كان الحال مع اللغة اللاتينية التي ولدت منها الفرنسية والإيطالية والأسبانية ؟

إنه لم يقل لنا ذلك ، وهو لم يقل لنا أيضاً ما هو الأثر الذي سترتب على تنمية مثل هذا الاتجاه على المشروع المستقبلي للوحدة القومية العربية . صحيح أن اختلاف هذه اللغات التي خرجت من رحم اللاتينية لم يمنع الأوروبيين من نسج الوحدة الأوروبية على مهل منذ عام ١٩٤٨ حتى خرجت أخيراً العملة الموحدة «اليورو» وأوشكت أوروبا أن تصبح القوة الكبرى الثانية في العالم .

لكن الوضع والسياق العربيين يختلفان كلياً ، وقد اعتاد العرب في المشرق والمغرب كما في المنافي أن يتواصلوا عن طريق الفصحى التي توافقوا حولها واعتادوا قراءتها على هذا النحو حتى تصبح كتابة هادي العلوي هي الغربية وليس الكتابة الفصحى كما عرفها ، لأن العربي اعتاد الآتين الفصحى والعامية ، وعرف كيف يفرق بينهما ذهنًا ونطقًا . لذا سوف يجد القارئ لها النص البالغ الأهمية صعوبة في قراءته لكل هذه الأسباب التي أضيف إليها سبب أخير : أنها بلا قاعدة على الإطلاق يمكن أن يتدرب عليها القارئ منذ البداية ثم يعتادها بعد ذلك .. فعذرا لأثنا حرصا على احترامنا لرغبة المفكر الراحل واختياره لم نصنع لغته كما فعلنا من قبل .

وعلى كل حال فإننا نعرف الآن مدى حاجة اللغة العربية للتطوير نحواً وصرفاً ونطقاً .

فريدة النقاش



«بدأ الإسلام غربيا وسيعود غربيا»

(حديث نبوي)

الإسلام كدين سماوي يتكامل مع صورة التقليد اليهامسيحي الذي يتدمج فيه محورا بمعطيات وفروض تاريخه الخاص به. وهو باندماجه في هذه الصورة يستحق أن يحمل مركبها الكامل الذي سبق لى نحتة بهذا المصطلح: «يهامسلافي».. على أنه يزيد في مقومات نشأته تلك العناصر التي استملها من جغرافيته الحضارية في دائرتها الأضيئ. أعنى: المجتمع الجاهلي.. وفي مسيرته الانقطاعية التالية التي أدارها الأمويون يكون الإسلام قد أضاف إلى مصادره الأصلية بعض الحصال من المجتمعين الساساني والبيزنطى المجاورين له.. وعلاوة على هذا تبقى لدينا فسحة من القول نضع بها الإسلام في المحيط الأوسع لدورة حضارة بدأت مع فجر التاريخ مابين وادى الرافدين ووادى النيل. ورث الإسلام من اليهودية تقديسها للتجارة والملكية الخاصة، التي اعتمد عليها في بناء مدنيته، لكنه ضم بين جوانحه مصلرين آخرين للقيم هما: العصر الجاهلي وأناجيل يسوع الأربعة. ويمكننا بالتالى تصور العصور الإسلامية في جملتها كعصور للتخاصم بين هذه العناصر المتناحرة: اليهودى والجاهلي واليسوعى. وكانت السلطة فى يد الأول الذى بنى المدينة الإسلامية مراغسا بها القيم الجاهلية واليسوعية معا. لكن الإسلام واصل فى الوقت نفسه ممارسة القيم المغلوطة فى خطوط أخرى بعيدة عن خط السلطة عاشت فى تنازع مع هذا الخط دون أن يتمكن خط من شطب الآخر: القيم لم

تصل إلى الحكم إلا في برهات استثنائية. والمالك المسلم من جهته لم يوفق رغم إمساكه بالدولة إلى احتكار حركة التاريخ بحيث يصل إلينا تراث الإسلام مصيوغا بيد واحدة هي يد التاجر القرشي. وكان للتعليم الجاهلية واليسوعية حضورها الفاعل في جميع زوايا العصور الإسلامية، التي أرجح أنها انتهت في غضون القرن التاسع الهجري، حيث توقفت المدنية الإسلامية، ومعها الحضارة الإسلامية عن التطور، ودخل العالم الإسلامي في استعصائه الذي لا يزال فيه حتى اليوم.. وقد انقرض الإسلام كمدينة وكحضارة، وبقي الدين الإسلامي. بالطبع فانقراض الحضارة لا يحوها وإنما يحولها إلى تراث. والتراث من الإرث، الذي يعنى موت المورث، مع بقاء ميراثه، بحكم أن الموت انقطاع عن الحياة وليس عن الوجود. ولما كانت الحضارة الإسلامية قد وجدت فالعلم لا يسرى عليها، لكنها ماتت فخلقت لنا هذا الإرث الواسع. وليس الدين الإسلامي من موروثات هذه الحضارة لأنه الآن حي. والدين بجوهره مباين للحضارة فهو يعيش معها ويدونها.

خلف لنا الإسلام بعد انقراضه أشياء بعضها يعيش في الذاكرة وبعضها في البهشة والثالث في الكتب:

ما يعيش من التراث في الذاكرة يعيش بفعل التنشئة التي يخضع لها الفرد من يوم ولادته حتى اكتمال نضجه الذهني. ولا تشترط التنشئة التعليم بالكتابة لأن الأمي يتساوى فيها مع المتعلم بحكم نشأتهما في وضع عائلي واحد وخضوعهم معا لثقافة شفوية واحدة. وقد يزيد المتعلم على ما في الذاكرة بمضمومات مأخوذة من الكتب، وهي المستودع الأوسع للتراث، فتكون حصته من الذكريات أكبر. أما البيئة فهي مشبعة بالتقاليد والأعراف التي يتحد بها نطق حياة العربي والمسلم. والشرط الأوفر من هذه جاء من الإسلام أو عبر الإسلام. ولا ننسى هنا بديهية أن أيا من هذه التقاليد والأعراف لم يصل إلينا بشخصه وحقيقته، لأنها تتغير حتى ضمن قالبها المحتجزة فيه. وحين تتناقل الأجيال موروثات واحدة نهى محورها كثيرا أو قليلا تحت أوضاعها ومستجداتها الحياتية فلا يبقى الموروث كما تركه المورث من دون مساس، بل تكون للوارث يد في تطويره نحو الأرقى أو الانتكاس به إلى حالة متخلفة عن الأصل.

إن الإسلام الميث يعيش بواسطة موروثاته، ومحيط هذه الموروثات واسع، ومتنوع، ومناطق خلاف في التقويم. وعندما نأخذ الإسلام في مجموع تجاربه فلا بد من قبول التعارض في القيم التي خلقها. وتجارب الإسلام ليست ما يدعيه كل فريق لنفسه بوصفه الإسلام، وما عداه هو الكفر، بل هو مجموع ما يدعيه الفرقاء كلهم. إن نبوة محمد إسلام، وخلافة الراشدين إسلام. لكن الإسلام أيضا هو الأمويون والعباسيون، كما هو الفرق التي خرجت عليهم وحاربتهم بالفكر والسلاح. والإسلام هو التجارة والملكية الخاصة التي قامت عليها دولته منذ البدء، وهو أيضا تلك المبادئ المشاعية التي استمرت من يسوع ثم تضيقت وتطورت على أيدي مفكرين كالمعري وأقطاب الصوفية، وسياسيين كالقرامطة. والإسلام هو الفقه الذي توارد على كتابته الفقهاء على اختلاف مذاهبهم واجتهاداتهم، والذي تنكس فيه تناقضات الإسلام الاجتماعية وتباين مصادره والتأثيرات الخارجية التي تعاقبت عليه. والإسلام الميث معقد، بقدر ما الإسلام الحى سهل. لأن الدين إذا حصرناه في

مقوماته الأصلية التي يتشخص بها جوهره لا يكون موضع نزاع شديد كما يكون تاريخ الحضارة وتراثها المتراكم الأطراف. وما سيهنا في مقامنا هنا هو شواخص الإسلام الميث التي تعيش بيننا لتكون محور بحث وتقويم من حيث هي، ومن حيث ما تحمله من معايير وما تحدته من آثار ضارة أو ناعمة ومواقف الفئات المختلفة في ضوءها، ما دمنا نريد أن نتصور ما سيكون عليه الإسلام أو ما نريده أن يكون في حياتنا الحاضرة.

تحدث فيلسوف التاريخ أرنولد توينبي عما يقدمه الإسلام للعالم الحديث فجعله في تحریم الحمر ومكافحة العنصرية، والحمر معضلة في الغرب، التي تتخرب حياته بالعديد من مضادات التحضر. أما العنصرية فمن لوازم التكوين النفسى للغربيين المعاصرين الذين بنوا مدنياتهم على أجساد الأقارعة والهزود الحمر. واهتمام توينبي بها ناشئ عن تكوينه الإنساني كمشقف مقنن. وفي الحالات لا يقدم الإسلام للمسلمين حلول منشودة لأنهم لا يعانون من هاتين الأقتين. والحقيقة أن أسيا كلها لا تعاني منهما، فتنسبة السكبرين في اليابان، الدولة الرأسمالية والمنافسة للدول الغرب، لا تشكل شيئا أمام نسبته المتفاحمة في أوروبا وأمريكا. أما الصين فلم يكن فيها مكبر قبل سياسة الانفتاح الأخيرة على الغرب. ولا تزال النسبة ضئيلة ولا تؤلف معضلة. وفيما يخص العنصرية لم تعرف أسيا، بما فيها أسيا المسلمة، ذلك اللون الثقيل من الاضطهاد العنصرى الذى تعودته أوروبا وأمريكا بحق الملونين.

إن معضلتنا التي لم يعرفها توينبي، هي الطائفية، وهي محور الاحتراب في أسيا كلها. وفيما يخص الإسلام تفعل الطائفية في ساحتين، داخلية/ بين المسلمين، وبرانية/ ضد الأقليات الدينية. والطائفية مشكلة لازمة للدين، تبقى مع بقائه، إذ يستحيل على أكثرية دينية لها السيادة في الدولة والمجتمع أن لا تضطهد بشكل من الأشكال أضدادها من الأقليات. ويكذب كل صاحب عقيدة يدعى أنه يحترم ضد العقائدى، لأن الإيمان ليس مسألة عقلية، بل عاطفية. وكان الإسلام قد حل مشكلة تعدد الأديان في مجتمعه عن طريق عقد الذمة لغير المسلمين. وهو اعتراف مبكر بحرية الأديان، لكنه مبتور، لأن الحقوق التي أعطيت للذمي كانت أقل مما أعطى للمسلم، كما أن الذمي بقى منظورا إليه كمارق مستحق لغضب الله.

وقد اشتد اضطهاد المسلمين لغيرهم، لاسيما المسيحيين واليهود منذ خلافة المتوكل وكذلك وبدء من العهد نفسه الاضطهاد المتقابل بين السنة والشيعة، وبين المذاهب السنية نفسها كما بين الفرق الشيعية. أما المذاهب فظهرت في الأوان العثمانى. وقد ارتكب الأتراك مذابح ضد الشيعة في الأناضول ذهب فيها عشرات الألوف، وذبح الفرس الصفويون أهل السنة في العراق. وختم العثمانيون، بمن فيهم/ ولاسيما/ قادة الاتحاد والترقى ببلع مليون ونصف مليون أرمنى. وقد جرت المذبحة بمشاركة الأكراد. ومعروف مذابح النوروز والموارنة في جبل لبنان في القرن التاسع عشر.

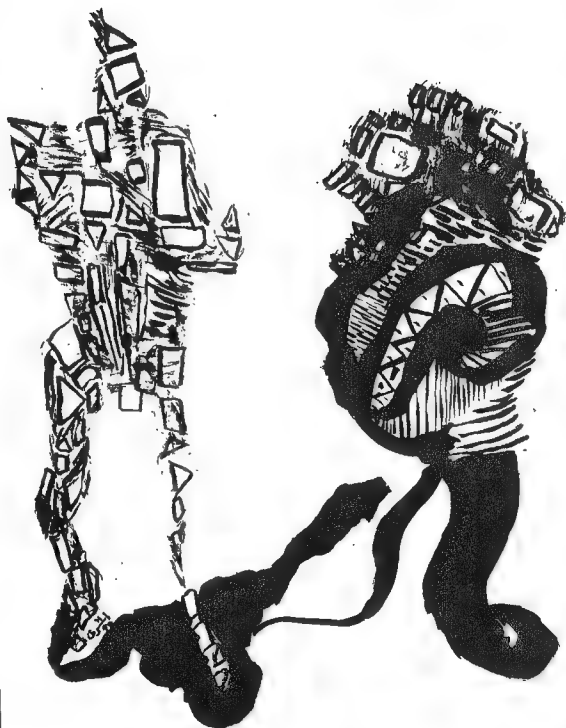
إن الطائفية كما قلنا من لوازم الدين، ومع أنها في الأصل منتج شرقي فقد عرفها الغرب المسيحي مع الشرق العديد الأديان. وكان ضحاياها في الغرب من اليهود، دون أن نهمل مذابح الأسبان للمسلمين بعد استرجاع الأندلس. كما تذابح الكاثوليك والبروتستانت، ومايزالون يتذابحون في أيرلندا الشمالية. على أن التذابح الطائفي انحصر في الغرب مع انتهاء الحرب العالمية الثانية (من

دون أن يتوافر ضمان أكيد أنه لن يعود).. أما في الشرق فالطائفية في صعود متواصل، وتسهم في تأجيجه المخابرات الأمريكية التي تتغلغل في أحشاء العالم الثالث وتضع له الكثير من أقداره. ويدلّي الإسلام هنا بدلوه شأن أي دين سائد في محيطه. ويتزايد ضرره مع المد السلفي الراهن.. وأحدث جولاته ما يفعله السلفيون المصريون بالاقطاط مما لا نظير له في مصر الحديثة/ دون أن نهمّل اليد الأمريكية في هذه الجولة.

ثمت عقدة خطيرة أخرى ناجمة عن الإسلام تتمثل فيما سمّيته من قبل «وجدان قمعي» للجماهير المسلمة. إن الدين بقيامه على الإيمان هو من مقومات الشخصية القمعية. ومع أن القمع لا يشترط الدين، فأسبابه (القمع) ودواعيه متنوعة، فإن الدين يستدعي القمع. وكان الشيخ خالد محمد خالد قد توصل في مؤلفاته المبكرة إلى حقيقة أن الحاكم الديني يكون قمعي بطبيعته. وضرب عليه مثل من الحجاج بن يوسف الثقفي، والحجاج لم يكن «حاكم ديني»، ولعل الكاتب أراد أنه «مستدين» استنتاجاً من السيرة الشخصية لهذا الجلالد المتفرد. وقد رصدت المحاكم الأشد قمعاً في تاريخ الإسلام فوجدتهم في جملتهم من المتدينين. ومن المفارقة الظاهرة أن نجد دليل عليه في أبو بكر، الخليفة الأول الذي صدر عن شخصية دينية شديدة التزمت، ولكن مع استعداد للتكثيف بالمقصوم أغفلت من عقابه في حروب الردة/ إذ لم يكن في غيرها يمكن أمام اللقاحية الجاهلية/. وعلى العكس منه كان عمر بن الخطاب، الذي لم يشتمل على قلب ديني وعارض إجراءات أبو بكر وتصرفات خالد بن الوليد في حروب الردة. وكان يتوجس من القتل ويشدد في النهي عن التعذيب. وقد أنقذ من القتل أعداداً كبيرة من أسرى المرتدين كان أبو بكر قد أمر بقتلهم.

ويفاقم من قمعية الشخصية الدينية للمسلم قانون العقوبات الإسلامي، المستمد من شريعة موسى، المستمدة بدورها من شريعة حمورابي. وكانت شريعة حمورابي قد وُجدت في عصر استدعاها حتى تسجل بداية انتقال المجتمع البشري من الفوضى إلى حكم القانون. وقسوة عقوباتها ناجمة عن عصرها حيث تصور المشرعون الأوائل أن الوسيلة الوحيدة لتقويم الإنسان هي التثكيل به. وشريعة موسى جاءت بعد حمورابي بحوالي الألف عام، والشريعة الإسلامية بعد موسى بأكثر من ذلك، لكنها لم تتطور عن الأولى في هذا الجانب كثيراً، سوى أن الأخيرة قلصت من الجرائم التي تخضع للعقوبات الجسدية.

وإذا وقفنا عند النص القرآني فإن هذه العقوبات تقتصر على السرقة وقبح الطريق والزنا. والعقوبة على الأخير بالجلد، ولم ينص القرآن على الرجم. لكن الفكر الديني توسع في الكلام عن العقوبات وضرورتها وكون غضب الله يسبق رحمته. وهو ما سعى الفكر الصوفي إلى عكسه بتقديم صفات الجمال على صفات الجلال، لكن دون جدوى، لأن نطاق عمل الفكر الديني أوسع ولفته أقرب إلى فهم العامة من لغة المتصوفة. وقد ساعد تسويق العقوبة دينياً على تقبلها من الجمهور كإمر إلهي لا يتطرق الشك إلى عدالته. وهكذا تضافر الإيمان الديني مع العقوبات الدينية مع دوغما «أسبقية الغضب على الرحمة» في تربية وجدان قمعي لدى العموم كان يوفر على الدوام ولا يزال الوسط الملائم لنمو الشخصية القمعية، سواء في علاقة الدولة بالناس، أم في علاقات الناس ببعضهم. ومن العسير علاج هذه العلة بالعلنة، لأنها صارت من علل السيكلوجيا. وقد فعلت في ساحة



السياسة العلمانية كقفلها في ساحة العمل الديني وكشفت عن نفسها في القمع المتقابل بين القوى السياسية المختلفة في شتى أقطارنا. ولم يسلم منها إلا من عصم الله من القليل الذين لا يُعتد بقولهم: لقد أيد جميع المثقفين المصريين إعدام زميلهم سيد قطب، الذي كان بدوره سيعدهم لو وقعوا تحت سلطانه. وأيد القوميين في سوريا والعراق إعدام معارضى دولتهم من اليساريين والسلفيين، وأيد اليساريون إعدام القوميين والسلفيين وأيد السلفيون إعدام القوميين واليساريين.. ولم يصدر عن مثقفهم وسياسيهم استنكار للتنكيل إلا حين يكون موجه إلى جماعتهم. وهذا من النتائج المرة لحضور الدين في وعينا الجمعي.

أوصل إلينا الإسلام، بعيدا عن هذه اللوازم الدينية، بعض الشواخص النافعة، ولنبدا بتجربته في معنى تشكيل الدولة.

كان العرب يعرفون من الدول إمبراطورية كسرى وقيصصر، وفيها يتأوج غرار من السلطة لم يستوعبه العرب، وقتلوه. وقد مرت بهم أيضا زويدة ملكية كانت عابرة ولو مؤثرة لما حاول النعمان بن المنذر توطيد حكم عربي يكابح التسلط الساساني. ومع أنهم قاموا الساسانيين وأثروا للنعمان منهم، فلم يقرروا الإذعان لسلطانه في الحيرة. وفشل مشروعه الطموح بسبب ذلك.

في الوقت نفسه، كان الجاهليون قد سمعوا بالنبوت من اليهود والنصارى، وتعرفوا إلى أشخاص زعماء أنبياء مثل موسى وعيسى نهجوا نهجا يختلف عما عرفوه من الملوك. ولما ظهر محمد في يثرب كان همهم اختياره: هل هو ملك أم نبي؟ وكان هذا ما عناهم من مسألة الرُوح والدلائل عليه. ونجد في أدبيات صدر الإسلام تمايز في الاسمين: ملك أو نبي، يأخذ صيغة أخرى بعد محمد فيكون: ملك أو خليفة. والأخير بمعنى وراثته للنبوة في طريقة الحكم. ونعشر على الفارق بين الوصفين موضعا في تواريخ صدر الإسلام. كما نجد في عصر لاحق لدى الفيلسوف باروخ سبينوزا في كلام لا يخلو من التقية لكنه ذال على النبي الأول موسى: «من السطحية بمكان وضع موسى في قائمة الملوك العبرانيين، وهو الذي أقام دولة خاضعة لله وحده وعلى طرفي نقيض من الملوكية - رسالة في اللاهوت والسياسة، تر. حسن حنفي ٢١٧». وكان الجاهليون يعون هذا الفارق بفعل حساسيتهم ضد السلطة فيما كانوا قد عبروا عنه في المصطلح «لقاح» الذي ورد في نصوص شعرية وثيرة وثبتته المعاجم.

وكنّت قد تحجرت، كما تحجرت اللغويون من قبلي، في أصل الكلمة، فأرشدني قارئ ألمعي هو مالك مسلماني من حلب إلى مفردة في القاموس السرياني هي - لقحا أو لقحو، وقال إن أستاذه في جامعة حلب إبراهيم نورو عبرها إلى «ضواحي»، وقد رجعت إلى لويس كوستاز مؤلف القاموس السرياني العديد اللغات (عربي، فرنسي، إنجليزي)، فوجدته يفسرها على هذا النحو «Environs dune ville» و «Confine of city» و رزداق» يقصد رستاق، وهو القرية كما كانت تعرف في العراق أيام الساسانيين. (ص ١٧٤ من القاموس، ط بيروت). وكتب إلى مالك: «حتى الآن سكان حواشي المدن لا يخضعون لسلطة الدولة». وهو معروف في الريف العربي. ولقاحية الجاهليين هي من هذا القبيل. وبهذا المعنى أورده المعاجم القديمة واستعمله الكتاب المسلمون في العصور اللاحقة: أورد ياقوت في بند سجستان من معجمه الجغرافي عن محمد بن بحر يصف هذه الولاية: «لم تزل لقاحا على الضيم ممتعة من الهضم». يشير إلى قوة المعارضة فيها للدولة.

تطورت اللقاحية في صلب الإسلام إلى تصور ناضج للدولة البسيطة، كما اشترطها العرب على محمد وخلفائه، بعد أن وجدوا أنه لا بد من دولة، ويبدو هذا التصور قريب من ترميصة التاويين الصينيين لدولة: قليلة القوانين، غلبة الشكليات والطقوس، محدودة المؤسسات، يقف على رأسها حكيم يرشد الناس ولا يحكمهم. (التاوية ترجع إلى القرن السادس ق.م). وهذا الحكيم عند التاويين هو النبي عند الجاهليين.

هكذا تثبيت اللقاحية كأسلوب حكم بعد أن تثبتت لمحمد صفة النبي لا الملك، ولأصحابه الذين أعقبوه صفة الخلافة لا الملوكية. وقد قبل العرب بالراشدين لالتزامهم أصول اللقاح في دولتهم. ولو أنهم لم يصلوا إلى هذه القناعة إلا بعد حروب دامية خاضوها تحت راية اللقاح خوفا من أن تحل الملوكية محل النبوة برفاة محمد.

ولما جاء الأمويون قاتلهم العرب تحت هذه الراية لأنهم عادوا بهم إلى ذكريات «كسرى وقيصر»؛ قاصمة الظهر التي خافوا من وقوعها عليها. وفي هذه المرة انتصر عليهم الأمويون وحولهم إلى رعايا دون شروط. وانضمت اللقاحية بولاء الملك العضوض.

يزودنا الإسلام الأموي بالأساس الذي تقوم عليه دولنا اليوم، مع تفاوت في الأشكال مأخوذ من شكليات الدولة الحديثة. لكن المعارضة السياسية والمسلحة والأيدولوجية التي جوبه بها الأمويون ومن بعدهم العباسيون، أبقت التجربة اللقاحية والوعي اللقاحي حيا في النفوس. وتبين تناقضات العصور المختلفة للإسلام أن الفرد العربي حافظ على حساسيته الجاهلية من الدولة، فلم يتمتع بالشعبية إلا القليل من الحكام المسلمين طيلة عصور الخلافة. ويصدق ذلك على الأطراف كما يصدق على العرب القريين من مناشتهم.

يقول مثل شعبي أندلسي: «إذا رأيت الأمير يبضحك فاعلم أن قلبى يبيكى». وقد وصلنا موروث من رفض السلطة على النطاقين الفردى والجماعى يؤكد الحضور القوي للقاحية في المجتمع العربى تحت التسلط اليومى للخلفاء والسلاطين. وأبرز من كتب فى هذا السجل إلى جانب الفرق الإسلامية المعارضة، فقهاء القرن الأول ومثكلوه، وفى طور لاحق: التصوف القطباني، الذى خرج على سلطة الدين والدولة، وسعى لتعليم الناس كيف يعيشون بلا سلطان: انفتق كم فى قميص رابعة العدوية فخطته فى ضوء مشاعل السلطان (مواكب المضاة التى تمر ليلا) ففقدت قلبها زمانا، ثم تذكرت فعلها ففتت الكم، فعاد إليها قلبها. (يرقد هذا المنحى من التصوف تحت طبقة سمكية من خرافات ماسينيون ونيكلسون تقفها بها كلنا)

والعربى اليوم لا يحب حكومته إلا حين يكون شديد التدين ويتلقى فتوى من رجل دين يقلده. وقد مردت مصرين يحملون فتاوى شيوخ الأزهر ومفتي الديار المصرية بوجوب الولاء لهذا الحاكم أو ذاك، وهم ملتزمون بها، لكن هذه مجرد حالات فردية. فرجل الدين لا يمكنه تحقيق ولاه جماهيرى لحكم مرفوض من الجماهير. وقد فشلت فتاوى كهذه فى إقناع الشعب المصرى بتأييد شيوخ الخليج والسكوت على العدوان الأمريكى على العراق.. وبالطبع فهذا الرفض للحكم، الذى يعيدنا إلى النزوعات اللقاحية، يرتفع بمعادلات الصراع الاجتماعى والوطنى. إننا الموروث اللقاحى يجعله جازم للإثارة حيثما احتدم الصراع. وفى الأوقات الاعتيادية تبقى القطيعة بين الحاكم والناس كدليل على

مجرى الحياة اليومي لشعوب تراكم فيها مقت السلطة على امتداد عشرات القرون.

حمل الإسلام إلينا مبادئ وقيم مشاعية على هيئة مثل فى جملتها وتجارب فى بعضها. والمشاعية من نسج الشرق. وقد تأصلت فى تراثه كما فى بيئاته الحضارية، واتصلت بالعصر الحديث. وإليها يرجع الفضل فى تفرد الثورة الصينية وبنائها الاشتراكى قياسا على نظيراتها فى أوروبا والاتحاد السوفيتى: حيث نجحت الماوية فى إنجياز نهوض اقتصادى على أساس المساواة فى التوزيع مكنتها من توفير الحاجات الأساسية لخمس سكان الأرض. وهو ما عجزت عنه شيوعيات أوروبا التى لا تملك مثل هذا العمق المشاعى فى تراثها ولا فى بيئاتها.

مشاعية الإسلام جاءت من قريب عن مجتمع الجاهلية الذى اختلطت فيه مشاعية البادية مع بدايات ملكية تجارية ورعوية، فجمع بين أغا شتى من الاقتصاد التجارى والرعى والمشاعى. وإن تكن الغلبة فيه قد بقيت للأخير لاسيما على نطاق النظام القبلى خارج المدن التجارية الناشئة. ومع تطور الثقافة الأدبية للجاهليين وجد هذا الوضع سبيله إلى الوعى، فلم يكن مجرد واقع ساذج يخضع له الناس بصغورهم، بل جرى على ألسنتهم وصاغوه بأدائهم المفضلة وهى الشعر. وأدبيات عروبة بن الورد التى قال فيها إن طعامه شركة، وإن جسمه مقسم فى جسم كثيرة لا تعبر عن مزاج فردى بقدر ما هى نهج اجتماعى وعاء الناس واتفقوا عليه. ولم تغفل من هذا الوعى أعنى المعاصر التجارية كالمعشر المكى الذى حافظ على مبادئ مشاعية فى علاقاته كان تجاره وأرستقراطيوه مضطرين إلى مراعاتها.

ولابد أن نضع فى البحث عن مصادر المشاعية الإسلامية، معرفة مؤسسى الإسلام بأفكار المسيح كما عرضتها الأناجيل الأربعة التى تشكل مع العهد القديم المصدر الكتابى الرأس، وربما الأحدث، للقرآن. ولاشك أن تنديد القرآن فى طوره المكى بالتجار والمترفين قد تأثر بالإصحاحات الإنجيلية التى تضمنت تنديد مماثل بهذه الفئات. ولو أن القرآن لم يصل فى ذلك إلى ما وصلت إليه الأناجيل التى أخرجت الأغنياء من ملكوت الله، وامتنعت عن قبول إيمانهم ما لم يتخلوا عن أموالهم. والفرق هنا يقع بين حركة كانت تريد أن تتحقق فى تكوين مشاعى طليق، وحركة هدفها بناء دولة موحدة لأمة معينة وإقامة مجتمع سياسى مقيد بأصول التجارة والتملك الفردى. على أن هذه الحركة لم تصل إلى هدفها الناجز إلا بعد سلسلة من التناقضات مرت بها، وأثارت النزاع بين أطرافها. وعندما حسمت خيارها النهائى المشار إليه كانت قد بلورت أفكار ونزعات اندمجت فى تراثها المكى لأنها كانت فى الأصل أفكار ونزعات عناصر فاعلة على مستوى القيادة.

نقرأ فى إنجيل متى (١٩/٦) :

«لا تكتنروا لكم كنوزا على الأرض، حيث يُفسد السوس والصدأ وحيث ينقب السارقون.. لأنه حيث يكون كنزك هناك يكون قلبك أيضا».

ونقرأ فى سورة التوبة (آية ٣٤) :

«والذين يكتزون الذهب والفضة ولا يتفقرونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم»، وهذه لم تكن مجرد تهديد بالأخرة. وكنت قد تابعت الآية فى التفاسير والفقه والتاريخ فوقفت على خطة لتجريد

أغنيا المسلمين من أموالهم وقف وأرحا فقراء الصحابة وأحبطها أغنياؤهم. كما كنت قد توصلت إلى ربط الحطة بتأثيرات مباشرة من رُوزية الأصفهاني، الذي عرف في تاريخ الإسلام باسم سلمان الفارسي. وهو فيما رجحت من بقايا الحركة الزدكية التي قامت على تصورات مشاعية ماثلة لتصورات المسيح. وقد توقف العمل بالآية زماناً، ثم نسخت رسمياً بآية الزكاة التي جاءت حلاً وسطاً بين مطالب الكاثرين ومطالب الفقراء في الجماعة المحمدية الأولى.

على أن المتطرفين من زعماء البروليتاريا المسلمة واصلوا تمسكهم بحكم الآية يتصنروهم أبو ذر الغفاري بدعوتهم المشهورة التي أزره فيها أركان الشيعة الأربعة وبالأخص سلمان، الأكثر تأصلاً في مشاعيته، ومعهم إمامهم علي بن أبي طالب الذي باركهم بالاسم والشخص، وإن لم يصل إلى شأو التبنّي القاطع لمطالبهم. وقد أعطى بقاء الآية في القرآن بعد نسخها سند شرعي للمطالبة بحكمها لأن النسخ والنسخ من الأمور المختلف عليها. وكان أبو ذر قد تمسك بأنها لم تنسخ. ويتقديري أن محمد حين أبقاها في القرآن كان ينوي عدم حسم المسألة وأن يترك مجالاً للتفكير فيما تضمنته من حكم، فهو بدوره لم يحسم أمور كثيرة تخص الأموال وغيرها من شئون مجتمعه. وقد رفعت آيات من القرآن في حياته لدواعي مختلفة وكان يمكن لهذه الآية أن ترفع أيضاً بعد أن فقدت حكمها الشرعي.

التأرجح الأعظم للمشاعية الإسلامية هو في معشر قرامطة السواد بقيادة حمدان بن الأشعث، الذي تبنى اقتصاد «الألفة» في دار هجرته. وهو نظام يسوعي خالص تخلى فيه أهل دار الهجرة عن ممتلكاتهم ومقتنياتهم ليعاد توزيعها عليهم حسب حاجة كل منهم. وتتميز تجربة السواديين عن نظيرتها في شرق العربيا (ما يسمى قرامطة الإحصاء والبحرين) في كون الأخيرة استندت إلى ملكية الدولة كأساس وتركت للناس التمتع بعوائد شغلهم. مع توفير الضمان ضد الفقر لمجموع المواطنين، أما نظام الألفة فهو مشاعي بالتام.

ثمت موارد متنوعة في التراث الاقتصادي للإسلام تجرى هذا المجرى الدال على تداخلات القيم المشاعية في حياتنا. وأكتفى هنا بلفت النظر إلى تثبيت مبدأ الملكية العامة للقيعان من طرف عمر بن الخطاب، مما اصطلاح عليه بالقيعان الخراجية، وهي معظم ملكيات دار الإسلام. وكان قد سبق لكارل ماركس أن رجح في رسائله المتبادلة مع المجلز حول الإسلام والشرق، أن المسلمين هم أول من عمم مبدأ «لا ملكية» الأراضي في جميع آسيا.. ويجب أن يفهم هذا التعميم بالمعنى الأخص، لأن ماركس نص في الرسائل نفسها على شمول المبدأ للشرق، وكونه بالتالي قد وجد قبل الإسلام وفي بلدان لم يحكمها المسلمون كبلدان الشرق الأقصى. وأعتقد أن ما أراده ماركس هو «وعى» المبدأ وتعميمه فقهياً. وقد يكون ذلك من نتائج قراءته لكتاب عربي في الأموال، ربما لأبو عبيد، في ترجمة إنجليزية كانت في مكتبة المتحف البريطاني أيام إقامته في لندن.

الملكية العامة ليس للقيعان فقط، وإنما لجميع الأموال مأخوذة في القرآن تحت اصطلاح «مال الله» الذي يفسر به أن الأموال التي في أيديكم إنما هي أموال الله بخلقها وإنشائها لها، وإنما موكبكم إياها للاستمتاع بها وجعلكم خلفاء في التصرف فيها، فليست هي بأموالكم في الحقيقة، وما أنتم إلا بمنزلة الوكلاء والنواب». وقد فهمه المسلمون وتداولوه بدلالاته هذه، بينما حاول فقراؤهم استخلاص مفهوم مشاعى منه، فكونه مال الله يوجب أن يكون لعباد الله كلهم. ولا يزال الشحاذون يقولون في

استعطائهم: «من مال الله». وكنت أسمعهم في العراق يقولون: «المال مال الله والسخرى حبيب الله». لكن دلالة الأساسية هي الحاكمة في الفقه/ الذي ينهض على قاعدة العمل في الأصل ويفرغ منها ملكية الاستمتاع. وهذه تكرر العائد الفعلي للأموال على أساس من يتصرف فيها بالفعل بوجه من الوجوه الشرعية للمتملك. ودور القاعدة الأصلية هو إعطائها الأموال الخاصة صفة الحياة دون الامتلاك مع ما ينهني عليه من إمكان نزعها من الحائز. وهو ما استفاد منه الحكام المسلمون في ملاحقة التجار والأثرياء والملاكين العقاريين بالمصادرة على هواهم ولحاجاتهم الخاصة بهم، مما كان له أثر سيء على تطور الاقتصاد الإسلامي.

مبدأ الملكية العامة حافظ على حضوره في الوعي الإسلامي. واستمر يفرض مفاعيله على سلوك الدول في الأمور الاقتصادية. ومن الملاحظ أن الدول العربية الحديثة التي قامت على الاقتصاد الكولونيالي المدمج في الاقتصاد الرأسمالي العالمي، لم تتوصل إلى خصوصية كاملة لمرافق الحياة إلى الدرجة التي تيسر عليها الحياة في المتروبول الغربي. إن مؤسسات النقل جوا وبحرا وبرا، والبريد والهاتف والماء والكهرباء مملوكة كلها للدولة التي تملك أيضا جميع المناجم ومعظم الأراضي وجميع شبكات الطرق والجسور.

الإسلام والخصام مع الغرب :

بين الغرب والشرق الأوسط عداء مديد يرجع إلى العصور القبطيلادية. وقد اشتد أواره بالحروب المتتالية بين روما وقرت حدش (القرية الحديثة، المعروفة عند الغربيين باسم قرطاجة). ومحاولات حتى بعل الذي يسميه الغربيون «هانيبال» احتلال روما لاستئصال مصدر عدوان أخذ يهدد باكتساح شمال أفريقيا وآسيا الغربية، كما نُفذ فيما بعد بالفعل. وفي ذلك الوقت رفعت روما شعار «قرت حدش يجب أن تدمر» وهو الشعار الذي يرفعه الغرب حتى اليوم ضد أي موقع يرى فيه الغربيون بعض التحدي لهم، وفيه تتلخص سياسة المهابدة (GENOCIDE) التي تطبق عادة بحق هكذا موقع. وقد احتل الرومان بعد تراجع قرط حدش جميع البقاع في أفريقيا وآسيا الغربية، ودأب حكمهم لها حتى ظهور الإسلام الذي أعاد الكرة على الغرب، فطرد الرومان من هذه البقاع وحشرهم في القسطنطينية. ثم واصلت جيوشه تقدمها مدفوعة بنزعة التوسع التي تحكم سياسة القوى الكبرى حتى اليوم، فاحتل أسبانيا وتقدم لاحتلال فرنسا في خطة وضعها موسى بن نصير لاجتياح أوروبا ورفضها خليفته الوليد بن عبد الملك.

ولما كان البيزنطيون قد احتفظوا أمام المد الإسلامي بالقسم الأروبي من إمبراطوريتهم بعاصمتها القسطنطينية، فقد جعلوا الحرب حالة قائمة مع الإسلام عاشت طيلة العصور الإسلامية. وفي أسبانيا كانت حروب الاسترداد تصبغ بالدم علاقات الإسلام بالغرب على مدى سبعة قرون. وجاءت في هذه الأثناء غزوات الإفرنج الصليبية لتشعل حروب طاحنة لمدة قرنين. وعلى الرغم من التكامل في تاريخ المدينة بين العالمين، فقد بدا من المتعذر عليهما أن يتلاقيا حول مبادئ مشتركة ويسود السلم فيما بينهما. وقد انطبعت علاقتهما بالتوسع المتقابل كواقع تزيخي. لكن ما أرسى الحاجز الأعظم بينهما

هو التعارض الهائل فى القيم الحضارية التى عاشت فى وضعية تصادم منعت من تقاربها لتحقيق التعايش، فكان تلاقيها، ولا يزال، يتم فقط من خلال مخططات صهر متقابلة فشل معظمها. ولم يتحقق تبادل فى القيم الأخلاقية والحضارية وإنما فى العلوم فقط.

لقد أخذ الإغريق علوم البابليين والمصريين ولم يتأثروا بنمط حياتهم وتقاليدهم الحضارية. وترجم العرب علوم وفلسفة الإغريق ولم يترجموا آدابهم. وترجم الأوروبيون علوم وفلسفة العرب ولم يترجموا آدابهم. وما ترجم منها لم يفعل شىء.. وقد فشل كتاب الأخلاق لأرسطو فشلا ذريعا، فلم يكن له أى صدى فى المجتمع الإسلامى عدا نظرية الوسط الذهبى التى تداولها المعنويون بالفلسفة كموضوع معرفى مشاجتماعى.

إن المجابهة بين الإسلام والغرب عززت من التباعد النفسى بين الغربيين والمسلمين، لاسيما العرب.. إن كلمة إفرنج حيثما وردت فى كتاب عربى قديم تلحقها فى الغالب لعنة الله مع الإشعار بالعداء والكفر والتخليط فيه.. «فى هذه السنة وصل البرتقال اللعين من الفرنج الملاعين...» كما كتب التهرولى وهو يؤرخ وصول فاسكو دى غاما إلى السواحل العربية. ولا نجد مثل هذه اللغة فى الكلام عن أهل الصين وأهل الهند، الذين يحظون بتقدير عام عند المسلمين. ويطلق عادة على الإمبراطور البيزنطى وملوك الإفرنج لقب «الطاغية»، ولا يرد مثل ذلك عن ملوك الشرق. وتقرن صورة الهندى والصينى فى مخيلة العرب بالحكمة وحسن الصنعة مع حكايات خاصة عن عدالة ملوك الصين، بينما ترسم للإلخاني صورة العليق الغليظ المحتقن بالعداوة.

وعندما كان المعارضون المسلمون يحدون حاجة إلى البحث عن مامن كانوا يتوجهون إلى الهند والصين وليس إلى أوروبا. وقد التجأ أحد أبناء «النفس الزكية» الشائر على المنصور فى الهجاز إلى الهند وعاش هناك. وقبله التجأ جمع من معارضى الأمويين فى المشرق إلى الصين وشكلوا أول جالية عربية إسلامية استقرت فى الجنوب. وكان بمقدور أى فرد أن يتوجه إلى تلك الأصقاع البعيدة حيثما شعر بالخطر على أمنه بسبب خصام سياسى. وقد خرج أحد تجار البصرة بعد دخول الزنج إليها متوجها فى البحر نحو الشرق الأقصى وانتهى به المسير إلى الصين حيث استقبله إمبراطورها بعد أن أبلفه أنه من أقرباء نبي المسلمين. وكان من أصل قرشى. وأرسل المنصور قوة منتخبة من أربعة آلاف مقاتل نجدة إلى إمبراطور تانغ المعاصر له حين تعرض لعصيان مسلح استهدف خلعه من العرش. وأعادت القوة الإمبراطور إلى عرشه. ولما استتب له الأمر عرض عليهم البقاء عنده، فبقوا وتزوجوا من صينيات.

وخلافا لأوروبا كان المسلمون الذين يستقرون فى الصين والهند لا يجبرون على تغيير دينهم. وقد عُرِف الصينيون بتسامحهم مع الأديان وقسكهم بحرية العقيدة لمن يقد عليهم. وكانت جميع الفئات التى وصلت إلى الصين من المسلمين قد تصبغت بمرور الزمن حتى صارت أجيالها اللاحقة لا تعرف العربية أو الفارسية والتركية. اللغات الثلاث الأساسية للوافدين على الصين - إلا أنها حافظت على دينها. وهى تشكل سلف قومية هوى المسلمة، الناطقة بالصينية. ولم تتعرض هذه القومية للاضطهاد إلا فى عصر متأخر، لاسيما عصر أسرة تشينغ التى ترجع إلى بداوة مغولية بعيدة عن حضارة الصين. وكان وصول المسلمين إلى الهند كقوة احتلال قد أثار بعض الصراع الطائفى، إلا أن التنازع لم

يتفاهم إلا في ظل الحكم البريطاني، وإن لم يصل في أي وقت إلى ما وصل إليه بين العرب والآسيان. هل يصعب علينا الآن أن نعي مغزى تلك الإعلانات التي تعلقها دور السينما في دمشق مكتوباً فيها: «عندنا أفلام عربية وهندية وأجنبية» بغفوية ناس عاديين يشاهدون أوروبا وأمريكا يومياً على شاشة التلفزيون أكثر مما يشاهدون الهند؟

وما عند الغرب أدهى :

في مجرى التناحر الطويل، كان من الطبيعي أن ينظر الغربيون إلى الشرق الأوسط بوصفه المصدر الرأس للخظر عليهم، لاسيما وهو يماسهم ويحاذيههم. وإلى ذلك ترجع عقدة الغرب تجاه عموم الشرق، الذي لم يكن الغرب يعرف منه إلا الشرق الأوسط حتى رحلة ماركو بولو. وفي دراسة إدوارد سعيد البالغة الأهمية عن الاستشراق، يبدو هذا الوضع مجسماً في تفاصيل دقيقة وأقية ساعدتنا على أن نفهم أن الاستشراق مشتق من الشرق الأوسط، وأن تعميمه على الشرق يرجع إلى طور لاحق من ظهوره.. وفي العصر الحديث، اشتدت العقدة بذل أن تتراخى. ونحن نضع هنا اعتبارين: الأول تقدم الفكر واتساع أفقه الإنساني، والثاني تقدم الرأسمالية واتساع نزوعها الهيمنى التلميرى. والآخر هو الأقل في ساحة العلاقات الدولية. أما الأول فهو نزوع أفراد من عظماء المثقفين.

وقد استند الكثير من متعلمينا وليبراليينا إلى سيورة الفكر الأحادية، المعزولة في الغالب، لكي يتأدوا بانتهاء مجازة شرق - غرب، حتى تقرر عند معظمهم وهم الدمج بين جان جاك روسو وفرانسوا ميتران، بين ديفيد هيوم ومارجريت تاتشر، بين أرنست همنجواي وروناuld ريجان، منطلقين من أن الثقافة الغربية كما وطدها أولئك العصالقة، هي التي تسير وتنمط سياسات الدول الرأسمالية القائمة في الغرب، تماماً مثلما يسعنا أن نقول في المقابل أن لزعيميات المعرى هي التي سيرت وغطت السياسة العباسية والفاطمية!

يتميز الغرب بسرعة استجابة للتحويلات في الشرق العربى أعلى منها تجاه التحوّل في بقاع الكوكب الأخرى. لقد نهضت اليابان ومصر في عقد متقارب/ نهضة فوجي ونهضة محمد علي: لم يفكر الغرب كثيراً في نهوض اليابان وإنما تعامل معه على ساحة التنافس في الشرق الأقصى. أما نهوض مصر فاستدعى تشكيل قوة مشتركة انجلوفرنسية احتلت مصر لمنعها من النهوض. بل ويعرف دارسو تاريخنا الحديث كيف تتادى الغرب كله لحماية الإمبراطورية العثمانية المسلمة ضد الجيش المصرى بقيادة إبراهيم باشا، إذ هو كان يدرك أن الإمبراطورية المتدلعية إذا طارت على يد مصر فستصبح كارثة على أوروبا. وهكذا أجل الغرب تهديد الإمبراطورية عدة عقود حتى تهيأ له أن يفككها بنفسه. ويتوزع أقاليمها على دوله ليضمن عدم حدوث تحول حاد في هذه الزاوية، الحادة من الأرض.

لقد ورثت الرأسمالية الغربية تقاليد عداً راسخة للشرق الأوسط وأدمجتها في سياستها التوسعية التي تأخذ هنا منحها المتميز عنها في أى جغرافيا أخرى. إن قانون الريح الأقصى الرأسمالى يتماهى في الشرق العربى حقناً قروسطياً على التاريخ والحضارة والناس، حيث يصبح النهب الاقتصادى أداة واحدة في مآكنة مستعدة لإحراق الأرض والسماء والبشر والمياه مادامت تنتمى إلى هذا العدو



الجغرافى.

وتتجمع بدلالة مهمة هنا ملاحظة إدوارد سعيد فى كتابه الأنف الذكر، وهى أن الاستشراق المتخصص فى شئون الشرق الأبعد قد تعدل بمناهج البحث الحديثة، بينمابقى الاستعراق على حاله. وتتضح العقدة العربية فى الغرب بعقليته القروسطية التى لم تتعدل، فيما يخص هذه المسألة كما فى مسائل أخرى، بتطوره الهائل فى مضامير العلم والتكنولوجيا. وينبى أن لا نفاجأ، فممنوعة التفكير الرأسمالية قابلة لاحتضان مستبقات فكرية ونفسية لحضارات سابقة اختلفت عنها فى غط الإنتاج ولم تخرج بالضرورة عن تلك البنى الذهنية المشتركة لمجتمعات الملكية الفردية. وفى العقلية الرأسمالية من الشعوذة والغيبيات والوهانية والتنجم. مثل ما فى أية عقلية تقوم على اقتصاد استغلالي يعتمد الألية البحتة لعلاقات البيع والشراء. فليس مستغربا بالتالى أن يتكلم قادة غربيون بنفس لغة أسلافهم الذين درجوا قبل ألف عام فى أمور سياسية تمس العلاقات ما بين الغرب والشرق.. الأوسط. حيث تصرح مارجرى تاتشر مثلا بأن القوات البريطانية يجب أن تبقى على حالها دون تخفيض لأن أوروبا قد تحتاج إليها لمواجهة نهوض إسلامى محتمل. (إذاعة لندن العربية يوم ٢٧ حزيران/ يونية ١٩٩٠).

وكانى بالغرب يشاطر الشيعة قولهم بالرجعة، فالمسلمون عند الشيعة سيعودون بأشخاصهم، وعند الغربيين بمنهجهم وسياساتهم. والفتوحات الإسلامية ستكتسح البحر المتوسط مرة أخرى وتعبى إلى الأندلس بقيادة الرابع طارق بن زياد، أو السائر على منهاجه من زعماء العرب والبربر المقبلين.. ومن تأسيسهم بهذا المذهب الشيعى، الذى يقال إنه يرجع إلى أصول فيشاغورية، ينادى زملاء مارجرى لتعزيز المواقع الدفاعية على طول السواحل الجنوبية والشرقية لأوروبا، حيث لا يسعى السياسى الغربى، بل والمثقف الغربى (ولنذكر أن أكبر فلاسفة الغرب الأحياء قرآنسوا لهوتار كان قد وقع مع جورج بوش على شهادة إحراق العراقيين) أن يتصور نهوض العرب من دون فتوحات، مادام التاريخ مشطوب من ذهنية الرأسمالى الذى لا يفهم الزمن إلا كما فهمه أرسطو: آفات متعاقبة تتراصف ولا تتغير وتبقى مع كدحها المتواصل تعيد إنتاج ما أنتجتته من قبل.

والآن نسأل :

هل سيقود الإسلام صراعنا اللائب مع الغرب اليوم كما قاده بالأمس؟ يقتضينا السؤال أن نتحدث عن «الصحوة الإسلامية» وهى التى تشكل لب موضوعنا هذا. معروف أن «الصحوة» جاءت مع ثورة الحمينى، وفهمها الغرب ومعظم العلمانيين العرب والمسلمين على أنها عودة إلى الأصول، بمعنى ردة سلفية تقوم على سياسة الفتح المضاد. ويتفق منظرو الصحوة مع خصومها على أن الثورة الإيرانية بزعامة آية الله الحمينى حدثت بفعل نزعة التدين المفرطة عند الإيرانيين. وكذلك الحركات السلفية الناهضة فى البلدان العربية ترتبهن فى هذا التحليل باشتداد حمى التدين لدى الجماهير فى هذه البلدان.. وربما عمد البعض إلى العولة فجمع الصحوة الإسلامية إلى الصحوة الكنسية فى الغرب، أو بالتحديد، فى تلك البلدان الغربية التى كانت تطبق الاقتصاد الاشتراكى مثل روسيا وأوروبا الشرقية، ليتحدث عنها كظاهرة عالمية.

إن التدين مملك فردى يوجد فى جميع الأزمان، وفى جميع المعاشر، وفى جميع مراحل التاريخ. ومزاولة فروض العبادة لا تخضع للنظام السياسى أو الاقتصادى. فالمعابد قائمة فى كل بلد، والناس يقصدونها للتعبد إذا كانوا من الأحامس، ويحترمونها ويسهمون فى بنائها إذا كانوا أفراد عاديين فى الملة. وتلتزم حتى الحكومات «الملحدة» باحترام هذا الوضع إلا فى حالات عابرة، كالتى كانت فى ثورة ماو الثقافية وصداها الألبانى. والتدين من جهته مش هو الذى يسيّر السياسة ويقتن النظام السياسى. فالمعتاد أنهما مستقلان عن بعضهما، ولو أن السلطة قد تستخدم التدين لأغراض إعلامية أو تعبوية تلزمها، زيادة على ما هو معروف من ارتباط الاكليروس أو بعضه بالدولة ومصالح حكامها.

ويبقى ذلك على أى حال خارج خط التدين العمومى الذى لا يتأثر بالسياسة، لاسيما أن المتدينين ينتمون إلى طبقات وفئات متباينة، وطبيعى أن تكون لهم آراء سياسية واجتماعية متباينة أيضا. ولا يصحح التدين وضعية سياسية إلا فى شروط محددة. وبالنسبة للمجتمع الإسلامى، يقف المرء على فريقين عرفتهما العصور الإسلامية: متدينين سلفيين، ومسلمين عاديين. الفريق الأول نجهده غالبا فى طوائف معينة، أو فى أماكن دون غيرها ويكون تحت تأثير رجل دين أو رجال دين متعصبين يتحرك بموجب فتاويهم. ويمكن وصف هذا الفريق كغوغاء دينية أكثر من «جمهور مؤمنين»، والمثال الصارخ على ذلك بعض فئات الحنابلة التى نشطت فى المدن الكبرى كبغداد ودمشق.

وقد تلتف هذه الجماعات حول رجل دين قوى من أية طائفة أو مذهب تكون له جاذبية خاصة. ونشاط هؤلاء فتوى، تكتلى ولا يرقى إلى مستوى النشاط الجماهيرى. فالحنابلة فى بغداد كانت تهاجم من تهتهم بالمروق من أهل الثقافة بتصرفات غوغائية عنصرية معزولة عن عوام بغداد. وقلما توصلت إلى إثارة مد جماهيرى حولها. رغم أنها استطاعت فى هذه الحاضرة وغيرها أن تصبح مصدر قلق لكثير من المثقفين، من فيهم مثقفين حنابلة تصبر عنهم أحيانا شطحات لا يفهمها متصددو الجماعة وأرباب الفتوى فيها. وكنت قد بينت فى مباحث سابقة أن متتورين كبار كالمعري كانوا لا يخافون من السلطة بقدر خوفهم من الغوغاء الدينية، بل إنهم كانوا يجدون لدى السلطة نفسها ملاذ من خطر هذه الفئات عليهم.

إن المسلمين العاديين هم جمهور العوام، وسبق للفكر الإسلامى أن فارق بين الغوغاء والعامية. والأخيرة عندهم هى سواد الناس وجمهورهم الأعظم. وهم موزعون على الفرق والمذاهب. والسائد بينهم هو التدين العفرى، البسيط. وكانت العامة فى العصور الإسلامية تؤدى الصلاة فرديا وجماعيا وتصوم رمضان وتقصد مكة إن قدرت عليها. وهى فى الوقت نفسه تشرب الخمر وترتكب المحرمات الدينية داخل المعرى اليومى للحياة. وأكثرية العوام لا تحرف فى العبادة بل تكتفى بأداء الصلوات اليومية الخمس دون نوافل، ويصوم رمضان دون غيره من الأشهر، وتحج مرة واحدة فى العمر. وإنما يؤدى هذه الزيارات فى العبادة أفراد المثقفين منهم الذين يحصلون على نصيب من الثقافة الدينية بالسماح أو القراة.

التدين العامى لا يتيسس. ويتعذر على رجل أو رجال الدين أن يعتبروا جماهير واسعة للقيام بعمل

هو من خصوصيات موقف فردى لرجل الدين أو ذو علاقة بطائفته.. الاستجابة هنا تكون ضمن أتباع رجل الدين أو جمهور طائفته، والغوغاء منهم على الأكثر، ولا تمتد إلى قطاعات الملة الأخرى. ومن الأوهام التى تتكرر فى أوساط المؤرخين المعاصرين أن العامة اضطهدت المفكرين. وهو وهم ناتج عن الخلط بين العامة والغوغاء الدينية. إن أهل الإسكندرية وأهل القاهرة لم يخرجوا فى مظاهرات حاشدة للتنديد بأبن سبعين حين قدم إليهم منفيا من المغرب، وإنما منعه من الإقامة بمصر رجال الدين الذين كان مقدورهم تحريك أتباعهم المثريين لإزعاج القطب الصوفى وعدم تكيينه من الاستقرار. وعوام بغداد ليسوا هم الذين رموا الحلاج بالحجارة وهو مصلوب وإنما الغوغاء التى كانت توجهها الخناينة. الاستجابة الجماهيرية تحمل بعيدا عن أوساط المتدينين فى أوضاع يقع إجماع بشأنها. كحدوث تهديد لديار الإسلام، الغزو الإفريقى (الصليبي) مثلا، أو وقوع مظلمة من سلطة، والعامة متضامنة مع بعضها ضد الدولة. ويكون تحركها أقوى وأشمل حين تصدر فتوى من فقيه محترم ومعروف بالنزاهة. وهى تتحرك غالبا تحت هاجسين: العدل مقابل السلطة والإسلام مقابل الخارج. وتلتقى العامة حول هذين الهاجسين بصرف النظر عن سلوكها اليومى الذى لا يتحدد بالأوامر والنواهي الشرعية.

تنتفz هذه الظواهر أكثر فى العصر الحالى. إن العامة لم تعد تؤدى العبادات بانتظام، وصار الإنفطار فى رمضان وترك الصلاة من الأمور المألوفة. والكثير من القادرين على الحج لا يحجون. والمسلمات غير مجتمعات على الحجاب فأكثر من تصفهن سوافر. لكن الإيمان بالإسلام قاسم مشترك بين المصلى وتارك الصلاة، وعلاقة العامة بالعقيدة لم تتغير عن مستواها فى العصور الإسلامية. وبمثل الإسلام هنا كهوية حضارية تحملها الجماهير بحكم الوراثة مع اتصال البيئة واستمرار التقاليد. أما العقيدة فوراثية فى البداية، ثم تصبح خيار واعى مع نمو الشخص الذهنى من الطفولة إلى الصبا فالشباب. ويثبت الدين فى الجمهور بصرف النظر عن تغاير المراحل الاجتماعية. إن الإيمان بالمسيحية فى الغرب بقى هو نفسه فى طوري الإنقطاع والرأسمالية. وإنما تغيرت وتيرة التدين فانخفضت عن السابق بنسبة كبيرة، وعدم التدين لا يرادف عدم الإيمان. إن التحلل من فروض العبادة يرتبط بمقتضيات الحياة العصرية التى علمت السلوك الاجتماعى، كما جعلت التردد على المعابد لا يفسر دائما لغير المتقاعدين. أما التحلل من الإيمان فيقتضى مرحلة عليا من التفلسف يتعذر بلوغها لغير النخب المثقفة. ولا يسع الناس كلهم أن يتفلسفوا لأن وقتهم مشغول باختصاصاتهم التى تتطلب مدة معادلة لتلك التى يحتاجها المرء لكى يحصل على معرفة عالية.

إن تسلم الجماهير بالإسلام لا يسمى تدين، وكذلك ليس كل مسلم سلفى أو أصولى. فالمسلم قد يكون قومى، ليبرالى، شيوعى، ويبقى محتفظا بإيمانه الدينى. وإنما يختلف الأمر فى حال التمرس، الذى يتعدى الاتجاه السياسى أو الاجتماعى إلى التملذب. والماركسية غير الشيوعية. إن عامة المسلمين فى الأحزاب الشيوعية يتصفنون كشيوعيين لا كماركسيين، ما لم يتوغل أحدهم فى فلسفة ماركس فيصبح ماركسى وينتقل إلى حالة فكرية أخرى تبعده عن الأديان. لكن الماركسى لا يتخلى هو الآخر عن هويته الحضارية. بل هو لا يقدر على الانخلاق حتى لو اختاره ما لم يبدأ من النشأة فى وسط آخر تتبلور له فيه ثقافة أخرى. وهكذا نقول مثلا: حسين مروة ماركسى، أى ملحد،

وعربى مسلم، أى مش أوربى أو صينى أو أفريقى. وكلمة مسلم تثبت مع الإلحاد، وإنما تطير كلمة مؤمن. فالأولى هوية ثقافية، والثانية دين.

وكان قد سبق لطف حسين أن تبه إلى هذا الفرق الجوهرى بين المسلم والمؤمن فى مقدمة «تجديد ذكرى أبى العلاء»، فاعتبر المسلم وصف يشمل جميع أولئك الذين عاشوا فى العصور الإسلامية وأخذوا بحضارة الإسلام، بصرف النظر عما إذا كانوا مؤمنين بالإسلام أو المسيحية أو اليهودية أو ملحدن أو لا دينيين. وقياسا عليه يمكننا أن نصف المسلم الصينى أو المسلم الأفريقى أو المسلم الأوروبى (إن وجد حقا؟) بأنه مؤمن بالدين الإسلامى أكثر مما هو مسلم. لقد عشت مع المسلمين الصينيين ردحا طويلا فوجدتهم كونفوشييين كبش قومهم غير المسلمين، لا يتميزون عنهم إلا بشكل العبادة والصفة الشرعية للزواج، دين تقاليده الأخرى، وعدم أكل لحم الخنزير.

إسلام الجماهير إذن لا يشترط التدين كنهج فردى، ولا السلفية كنهج سياسى. وتؤطر هذه الهوية عداا الجماهير للغرب بوصفه الضد التاريخى للمنطقة وسكانها. وكما بينت فضدية الغرب تسبق الإسلام، لكن الإسلام أعطاها الإطار الأيدىولوجى والحضارى الذى يجعلها أكثر انتظاما فى حركة العداا. ومن الضلال السياسى أن يفسر اتجاه الجماهير هذا بأنه مدفوع بحلم إقامة الحكم الدينى. يمكن أن يكون الحلم هو شكل من تصور العودة إلى لقاحية الراشدين، (الدولة البسيطة غير القاهرة) أو مشاعية المسيح كما تفتلت فى قيادات وأفكار وأجنحة معينة من المسلمين فى عصورهم، لكنه بالقطع ليس حلم إقامة دولة تقطع أبدا السراق وترجم الزناة وتجلد شاربى الخمر.

إن هذا حلم السلفية السياسية، التى قد تتركب موجة الجماهير المعادية للغرب فى لحظة ما، كما تفعل الجبهة الإسلامية فى الجزائر فى هذه الأيام. أما التدين فهو فى الغالب قرين أحد الاتجاهين: فردى يمارسه مسلم لا شأن له بالسياسة، أو رسمى تتولاه الدولة. وهذه حالة غير شائعة بخلاف الأولى، إلا أنها تترسخ كمثال ملهش فى هجرة السعودية التى تقيم دولة دينية بحتة وملحقة فى الوقت نفسه بالمعسكر الغربى. ويتعايش التدين فى السعودية مع الولاء للغرب، بينما يتناحر مع إسلام الحمينى الضد - غربى. والسعودية فى ميزان الإمبرياليين هى الوجه الآخر لسيرورة ارتباط يضمن الغرب من ورائه ولأه العرب، إلى جانب العلمانية الليبرالية المستغربة.

ماذا تعنى الصعوة الإسلامية هنا؟ إن السلفية الحالية تتبع الغرب، مش أيدىولوجيا بل اقتصاديا. والاقتصاد الواحد قد تكون له عدة أيدىولوجيات بمقدار ما نأخذ الشكل الاعتقادى الذى يمكن أن يتكيف مع أى نسق سيا - اقتصادى. ويرجع الاستتباع السلفى للغرب إلى ما بعد اندحار المقاومة الإسلامية الأولى أمام الاستعمار الغربى، حيث وجد الاقتصاد الرأسمالى مسارب سالكة لاحتلال مواقع الاقتصاد السلفى المغلق. وتبعنا لمكتشفات مهدي عامل وسير أمين قالاقتصاد الرأسمالى الذى دخل إلينا هو الكولونيالى باصطلاح الأول، والطرفى باصطلاح الأخير. وفى كلا الاصطلاحين هو اقتصاد تابع. ودخلت السلفية المسلمة فى حومة الاقتصاد الراغل وأخذت تطور عليه تجارها الدينية وأسلوب حياتها. وصار الغرب قيمة معيارية يقاس عليها الموروث والمعشوش معا.

وفى حلبة السياسة، قلم السلفيون خلماتهم للاستعمار، وأخذت هذه شكل فتاوى تصدر حسب الحاجة فى أى ظرف. وكمثال عليها فتوى رجال الدين الهنود أن الهند تحت الحكم البريطانى هى «دار

سلام»، رداً على إعلان المقاومين المسلمين الأوائل بأن الهند صارت مع دخول الإنجليز إليها «دار حرب». دار كفر». ومن جهته، رتب الغرب ما يلزمه لتخديم الإسلام. ولا يخفى اليوم أن الدول المسلمة داخلة بأجمعها في خط التبعية للسياسة الغربية ولا تخرج عنها إلا في المظاهر الشكلية كالإعلام ضد إمبريالي لبعض الدول. وقد أنشئت منظمات إسلامية لتأطير وتنظيم الخدمات التي يتعين على الدين الإسلامي تقديمها للغربيين. منها منظمة المؤتمر الإسلامي الذي يضم في عضويته جميع الدول المسلمة. ومن سياسات هذا المؤتمر التي تكشف عن تبعية للغرب: تأييد العراق في حربه ضد إيران، وتأييده الولايات المتحدة في حربها الأخيرة ضد العراق، وتعليقه عضوية أفغانستان الاشتراكية، بينما يقبل في عضويته تركيا المعادية للإسلام والتي ألغت عطلة الجمعة وصلاتها.

وما له دلالة أن يعقد المؤتمر لقاء الأول بعد حرب الخليج في عاصمتها أنقرة حيث أقر جميع قرارات مجلس الأمن ضد العراق بما فيها فرض الحصار الغذائي والدوائي على «المسلمين» العراقيين. المنظمة الأخرى هي رابطة العالم الإسلامي في مكة. وهي أقدم زماناً من المؤتمر، وتربطها علاقات فعالة مع القوى السياسية والاجتماعية العاملة في خدمة المصالح الغربية حسب طبيعة تركيبها وطريقة نشاطها. وهي أخطبوط نشاط واسع وتحت تصرفها مليارات الدولارات. وقامت في الستينيات بدور كبير في إسقاط سوكارنو وإبادة الحزب الشيوعي الإندونيسي. وتقوم الآن بنشاط مخيف في الصين.

والسلفية على غرارين: رسمى خاضع للدولة كالسلفية الأزهرية. وحركة سياسية تهدف إلى إقامة الحكم الديني، ومثالها مجمل الحركات الإسلامية القائمة الآن.. في الغرار الأول تقضى السلفية مع الدولة التابعة في تبعية للغرب. ومن الغرار الأخير يقف المرء على حالة تفاهم بين الإسلام والغرب يقبل الغرب بموجبه إقامة الحكم الديني ويضمن الإسلام للغرب عدم التعرض لمصلحه. والحكم الديني قائم الآن في السعودية بدعم غربي. وسعى ضياء الحق لإقامته في باكستان تحت نفس الدعم. ومعروف أيضاً أن مستعمرات الخليج تخضع لأشكال متقاربة من الحكم الديني العشائري. وهي ترعى نشر التراث الديني وتنفق عليه أموال طائلة. (رأيت في مكتبة صينية نسخة من موسوعة فقهية طبعت في دولة قطر مغلقة بغلاف من القטיפيعة مما لم يسبق أن حظى به كتاب مقدس أو ديني، ودولة قطر هي أول دولة خليجية تقيم علاقات اقتصادية مع إسرائيل).

سيرد على راد بواقع معاداة السلفية الحسينية للغرب.. وأقول له إن الحسينية جديدة على العالم الشيعي الحديث.. إن حركات التحرر في كل من إيران والعراق قد بدأت بقيادة فقهاء الشيعة من زملاء وتلامذة جمال الدين الأفغاني.. وأظهر هذه كانت: حركة التنيك بإمامة حسن الشيرازي، ثورة المشروطة بإمامة كاظم الخراساني، مقاومة الاحتلال البريطاني للعراق بإمامة فقهاء النجف، ثورة العشرين العراقية بإمامة نفس الفقهاء، ثم حركة تأميم النفط بإمامة أبو القاسم الكاشاني. ولم تستهدف هذه الحركات إقامة حكم ديني وإنما تبنت أهداف عملية طرأت في مجرى الصراع ضد العدوان الغربي أو الاستبداد المحلي: حركة التنيك كانت ضد الاستعمار الاقتصادي الذي أراد دخول إيران عن طريق شركة تبغ بريطانية حصلت على امتياز احتكار إنتاج التبغ وتوزيعه في إيران. وكان التبغ حينذاك عصب الاقتصاد الإيراني.. حركة المشروطة اندلعت بوجه الشاه القاجاري لإرغامه على

إجراء انتخابات نيابية وتشريع دستور يكون مقيد لسلطته. ولم يسم الدستور إسلامياً بل اشترط فيه فقط أن لا يتضمن ما يخالف الشرع. وكان المراد بهذا القيد أن لا يكون دستور المشروطة نسخة من الدساتير الغربية.

أما ثورة العشرين العراقية فنادت بتشكيل حكومة مستقلة يتولاها ملك عربي مسلم، مقيد بدستور، لم تشفعه بالشرط التي نصت عليه حركة المشروطة. ومن الجديد في ثورة العشرين تحالف قائدها آية الله مهدي الخالصي مع السوفييت (في عهد لينين). ولما بايع الخالصي الملك فيصل اشترط عليه أن لا يخضع للإنجليز، ولم يشترط عليه التقيد في أحكامه بمبادئ الشريعة. أما حركة أبو القاسم الكاشاني فكان لها هدف بعينه هو تأميم النفط الإيراني. وقد دعم الكاشاني حكومة علمانية برئاسة مصدق. ثم تخلى عنه بعد ذلك واعتزل السياسة في ظروف لا محل لذكرها الآن.

تتلرج هذه الحركات في مسمى لاهوت التحرير الإسلامي. لأنها كانت بقيادة رجال دين دون أن تتوخى إقامة حكم ديني وإنما عجز هدف تحرري خالص. وقد جرت في خط جمال الدين الأفغاني الذي دعا إلى نهضة شرقية تقوم على نهضات العصر الحديث، إنما تستلهم التراث وتعاشى الفينة. وجمال الدين مبشر علماني من خلال التراث الذي استوعبه أفضل من أية داعية علماني آخر معاصر أو لاحق له. وكان أقرب إلى الإلحاد منه إلى الدين. وإلحاده متوقع لأنه تعمق في الفلسفة الإسلامية والحديث. وكان جمال الدين قد أقام في مدينة النجف أربع سنوات، وتردد عليها فيما بعد سراً. وهو شيعي الأصل وإنما تسنن حتى يكون مقبول في العالم الإسلامي الذي نشر فيه دعوته. وقد تأثر به جيل من فقهاء الشيعة هم الذين قادوا الحركات المذكورة آنفاً.

الثورة الإيرانية هي من جهة المنشأ فصل آخر في مسلسل هذا الفرار لحركات تحرر يقودها فقهاء. وكانت متوقعة ومفهمومة لمن يعرف أسرار الشيعة، ومحيرة وعامل تخبط للمراقب البعيد. وعندما كتبت لأذكر قيادة الثورة في أشهر انتصارها الأولى بالتراث الهرطقي للشيعة (شئون فلسطينية نيسان/ أبريل ١٩٧٨) فقد كنت أنظر إلى الظاهرة الجديدة من هذه الزاوية التي تمتد في الحقيقة إلى أبعد من جمال الدين. وكان غضب الحسيني على ما كتبت نذير شؤم بأن هذه الثورة قد تغلت من موروثها القريب والبعيد معاً. إن الحسيني الذي كان يعي جيداً طبيعة تلك الحركات وأهداف قادتها الأتمة قد وقع تحت تأثير سلفي قادم على الأكثر من العالم السنّي: حركة الإخوان المسلمين، وحركة المودودي، وعززه الغياب المبكر للطالقاني وقبله على شريعته الذين اغتيلوا بمهارة فائقة، الأخير قبل انتصار الثورة والأول بعد انتصارها.

وكان مؤلفات السلفيين السنة كالمودودي وسيد قطب دور مهم في تثقيف كوادر من الثوار الإيرانيين. ويتجارى مع هؤلاء لاهوتي شيعي كبير هو محمد باقر الصدر نبي في العراق مع اشتداد حركة مكافحة الشيوعية التي قادها المرجع الديني محسن الحكيم وكتب مؤلفات استمدتها من أفكار المودودي والإخوان رد فيها على الشيوعيين. وهو الوحيد الذي كتب في هذه الأمور من بين فقهاء الشيعة العراقيين الذين انهمكوا في القضايا الفقهية والكلامية البعثة البعيدة عن معارك السياسة منذ اعتزلواهم للعمل السياسي بعد رحيل الخالصي. وقد أعلن الحسيني في وقت لاحق يرجع إلى الستين الأخيرة أن محمد باقر الصدر هو معلمه. ويكرس هذا الإعلان خروج الحسيني على خط

لاهور التحرير الشيعي وتسكبه مبدأ الحكم الديني البحت. وهو يسجل بذلك حالة شذوذ في الوضع السلفي حيث ينشفع الحكم الديني، المقبول من الغرب في الأساس، بخط عدا للغرب وضعه في تناقض دموي مع نظيره السعودي.

ولناظر مع ذلك أن موجة العداء الإسلامي للغرب التي أثارها الثورة الإيرانية أحدثت بعض الردود في الحركات السلفية الأخرى. ويمكن أن نضع في عدادها تحرك الإسلامبولي في مصر والفتوى في تونس. إننا يحسن عدم المبالغة في الاتجاه الضد - غربى في هذا الوسط، لأن السلفية غير قادرة على الإقلا من قبضة الاقتصاد الكولونيالى الذي ترعرت فيه رعجزت عن تقديم البديل عنه مادام اقتصادها الإسلامى، وتصوراتها الملتبسة عنه، لا يخرج فى منتهاه عن المبادئ العامة لهذا الاقتصاد. ومن المستحيل على حركة تحرر أن تستمر فى مجابهة الغرب حتى النهاية وهى تشاطره منظومته الاقتصادية نفسها.

إن تعبير صحوة إسلامية مضلل: الغرب يستعمله عن جهل.. و شراخ العرب عن تقليد لجهل المعلم. إن الجماهير العربية لم ترد عن الإسلام حتى تصحو وتعود إليه. وهى قد اهتمت فى العصر الحديث عن الدين وضعت عندها نزعة التدين ثم استمرت على ولائها العفوى لهويتها الحضارية بمقوماتها الأساسية التى تحكم مجمل حياتها وتاريخها. ولم تحدث عودة إلى الدين بهذا الوصف السائب وغير المشروط. فالعودة سياسية ومشروطة بالسياسة. ولنرجع ثانية إلى إيران حيث بدأت الزوارة الراهنة:

انتفاضة التنبك فجرتها رسالة من جمال الدين الأفغانى إلى الميرزا حسن الشيرازى يخبره فيها بتسليم التنبك الإيراني إلى شركة بريطانية. وكان الشيرازى يقيم فى سامراء بالعراق حيث مرقد اثنين من الأئمة الإثنى عشر. وعلى إثرها أصدر فتواه بتحريم التدخين. وكان الذى تولى تصميم الفتوى دخل إيران هم الوطنيون الإيرانيون من المعلمين العلمانيين والدينيين. أما الجماهير ففهمت مقصود الفتوى، فتوقفت عن التدخين فى حركة إضراب شامل أدت إلى إفلاس الشركة البريطانية وانسحابها من إيران.

إن الالتزام الجماهيرى بالتحريم يفهم فى سياق حركة سياسية لا فى سياق النشاط الدينى العادى. ففى هذا الأخير اعتادت المراجع الدينية الكبرى إصدار فتاواها فى أمور معينة دون أن تفترض استجابة شاملة من جمهور الشيعة. ويرجع ذلك إلى طريقة عمل المرجعية الشيعية التى تتمثل على الدوام فى عدد غير متعين من آيات الله يتكافأون فى المرتبة والمكانة أو يتفاوتون. ويكون لكل مرجع «مقلدون» أو «أتباع محتاطون»، وهم الذين يترتب عليهم الالتزام بالفتوى الصادرة عن المرجع حسب أصول الاجتهاد والتقليد فى المذهب الجعفرى. فمثلا، لو أفتى مرجع ما بأن البيع والشراء بالتقسيت حرام، فإن الامتناع عن هذا الأسلوب فى البيع والشراء يكون لازم لمقلديه وحدهم. وحين يكون مرجع آخر اجتهاد مغاير أوصله إلى إباحة ذلك فإن مقلديه يفعلونه دون تبعة شرعية، لأنه حلال عندهم. ومسألة حرمة التدخين هى من هذا الباب. وكان يعاصر الميرزا الشيرازى أكثر من خمسين آية الله لكل منهم مقلدون، فلو كان التحريم الذى أفتى به جاريا مجرى الآلية الفقهية التى تسيّر الأحكام بوجوبها، لكان اقتصر على مقلديه من الإيرانيين. وإنما حصل الإجماع عليه لارتباطه

بقضية وطنية مجمع عليها. وقد اعتبرت الفتوى لاغية بعد إفلاس الشركة وإلغاء امتيازها فعاد الإيرانيون إلى التدخين.

هل كانت هذه صخرة دينية من الإيرانيين؟ كلا، فهم شيعة محبون للأئمة ومقلدون للفقهاء قبل الميرزا حسن وبعده، والجديد عندهم هو هذا الحدث الذي تعرض له وطنهم وتولى قيادتهم في إبانته أحد آيات الله: الذي أصدر فتوى دينية ولكن في موضوع وطني، وأطاعته الجماهير بوصفه آية الله ولكن كقائد وطني.

في المشروطة: وهي الترجمة الإسلامية للحكومة المقيدة بدستور ولمان. وقد شاعت في إيران والعراق في أواخر القرن التاسع عشر. وكان يحكم إيران وقتها الشاهات القاجاريين الذي اغتيل أحدهم بأمر من جمال الدين الأفغاني. وفي ذلك الوقت كانت أفكار الديمقراطية قد ظهرت في العالم الإسلامي وأوجدت لها أراضيات خصبة في أكثر مكان. ونضج تيار سياسي معادي للاستبداد ويدعو إلى الحكم البرلماني والدستوري، احتضنته في إيران والعراق الحواضر الشيعية الكبيرة وتصدره الفقهاء. ومع أوائل القرن العشرين، وبالضبط عام ١٩٠٥، اندلعت ثورة المشروطة ضد القاجاريين تطالبهم بمسح دستور وإجراء انتخابات برلمانية. وكان زعيم الثورة الملا محمد كاظم الخراساني، من المراجع الدينية الكبرى في مدينة النجف بالعراق.

واتبعت الثورة أسلوباً الانتفاضة الجماهيرية والعمل المسلح، فأرغمت الشاه على الخضوع لمطالبها فشرع الدستور وأنشأ برلمان منتخب. إلا أنه عاد فتذكر له بدعم من روسيا القيصرية، فاضطر آية الله الخراساني إلى إعلان الجهاد. وقرر التوجه بنفسه على رأس جيش من المجاهدين من مقره العراقي إلى إيران. لكنه توفي في اليوم الذي أعلنه للتحرك، وانفجرت الثورة بوفاته.

كانت الجماهير الإيرانية تتأجج على بيانات وفتاوى الخراساني فتنهت الأرض تحت أقدام الشاهات. وما يعنينا من دلالة هذا الحدث أن الخراساني لم يكن المرجع الديني الوحيد في زمانه. فقد كان معه في مدينة النجف آية الله السيد محمد كاظم اليزدي، وكان من أنصار المستبدة. لكن فتاواه لم تجد لها أصداء إلا في حوطة صغيرة من صغار المتعلمين في الحواضر الشيعية. وفي إيران وقف العديد من الفقهاء إلى جانب الشاه ونشطوا ضد الثورة. لكن الجماهير لم تسمع لهم: ترى لماذا كانت بيانات آية الله الخراساني من دون آيات الله الآخرين تحدث مثل تلك الزلازل الجماهيرية؟ إن التدين وحده لا يصلح لتفسير الحدث، لأن الدوافع التي يفترض عندئذ أنها حركت الجماهير وراء الخراساني واردة بنفس الدرجة من الإمكان بخصوص آية الله اليزدي ونظائره داخل إيران.

إن نفس الإشكال يره أيضاً بشأن مقاومة الاحتلال البريطاني في العراق عام ١٩١٥. وكانت النجف قد ثارت بوجه الاحتلال، بينما تعاون آية الله اليزدي مع البريطانيين، وكان من أشد أنصارهم في العراق. وقد تصدر المقاومة العراقية للجيش البريطاني عدد من آيات الله في المدينة نفسها وفي كربلاء والكاظمية. والتفت حولهم جماهير الفلاحين وأبناء العشائر الشيعية. ولم يلتف أحد حول اليزدي. ومقام اليزدي عند الشيعة كبير. ولما قدمت الدلائل في السبعينيات على أنه كان من عملاء الإنجليز صُعقت الأوساط الشيعية وتعرضت حياتي للخطر في بغداد وبيروت وكتبت الصحف الدينية تتهمني بالعمل للاستعمار بدلا من آية الله محمد كاظم اليزدي. مع أن مصادر تاريخ العراق الحديث

مشحونة بالكلام عن خدمته للاحتلال البريطاني وقول زعيمة المخابرات البريطانية في العراق والعربيا المس بيل أن اليزدي نعمة أنعمها الله على بريطانيا! ولعل الشيعة الصادقين أنفسهم ما كانوا مستعدين نفسيا للعن آية الله اليزدي، كما اعتادوا على لعن يزيد وابن زياد، لكنهم مشوا وراء الخراساني في ثورة المشروطة وورا آيات الله الآخرين في مقاومة الاحتلال البريطاني وليس خلف اليزدي (انظر: حسن العلوي - «الشيعة والدولة العلوية في العراق» - فصل كاظم اليزدي).

جوهر الموقف إذن سياسى، وإلا لكان بمقدور اليزدي أن يحدث بلبله في وسط الجماهير الإيرانية بفقاؤه المؤيدة للمستبدة، وفي أوساط الجماهير العراقية في تعاونه مع قوات الاحتلال، مادامت هذه الجماهير متدينة وتسلك في حياتها تبعا للأوامر والنواهي الشرعية.

في حركة تأميم النفط الإيراني عام ١٩٥١ بإمامة آية الله أبو القاسم الكاشاني، تجربة أخرى تثير الدهشة. كان أبو القاسم ووالده السيد مصطفى من صدور المقاومة العراقية للاحتلال البريطاني. وقد توفي الوالد بعد جولات مشهودة في ساحة المقاومة. وعاش هو إلى إيران. ومن نوايس المعشر الشيعي أن المجتهد لا يحمل لقب آية الله إلا في سن متقدمة، على الأكثر بعد أن يتجاوز الستين. أما المردود الجماهيري لفتاواه فيكون أوسع وأقوى بعد السبعين. وكان السيد أبو القاسم قد ناهز هذا العمر عندما بدأ يعلن معارضته للشاه الأخير محمد رضا بهلوي، الذي نفاه إلى لبنان - لكن الضغط الشيعي على الشاه اضطره إلى السماح بعودته من المنفى. وفي مطار طهران استقبله مئات الآلوف من الإيرانيين، ولما امتطى سيارته لم تتركها الجماهير تسير على التراب فحملوها على رموسهم. وأخذ الكاشاني بحضرة مع الدكتور محمد مصدق لزوجة تأميم النفط. وحدثت الزوجة على النحو المعروف.

وكانت في كل مفصل حاسم من مفصلها تتحرك وفق توجيهات وكلمات آية الله الذي قالت صحافة أعدائه الإنجليز يوم ذاك: «إن كلماته قانون نافذ المفعول». ولما أقال الشاه حكومة مصدق بتدبير بريطاني أعادها الكاشاني إلى السلطة في اليوم الثاني بمظاهرة جماهيرية. ووقف الشاه والاستعمار البريطاني عاجزين عن مصدق مادام الإمام وواء. ثم حدث التحول في موقف الكاشاني، لسبب ما، فسحب تأييده لمصدق. ولم يمض وقت طويل على ذلك حتى استطاع الشاه إسقاطه واعتقاله ومحاكمته دون أي رد فعل جماهيري.. وأنزوى الإمام في منزله بعيدا عن السياسة. ولما توفي لم يشيعه أحد من أولئك الذين حملوا سيارته على رموسهم، ومات كأي فرد عادي من سواد الناس.

هل حملت الجماهير الإيرانية سيارة آية الله على رموسها بنافع ديني؟ إذن لماذا لم تحمل جنازته والجنازة أخف من السيارة؟

سؤال يتعلل على الغرب وشراحه من العرب والمسلمين أن يجيبوا عنه. وهم سيكونون عاجزين عن إجابة الأسئلة التالية أيضا:

السيد كاظم شريعت مداري أعلى مرتبة من الحميني، فهو قد توصل إلى درجة «آية الله العظمى» التي لم يصلها الحميني حتى وفاته. وكان هذا المرجع الكبير يميل إلى بقاء حكم الشاه. ولما حاول التدخل في الأحداث إبان حكم الثورة لم يتابعه أحد، فقد كانت الجماهير الإيرانية تمشى مع الحميني الأدنى مرتبة منه.

في الوقت نفسه: كانت هناك تنظيمات يسارية كقوة وجريئة وعالية التنظيم خاضت نضال مسلح ضد الشاه عندما كان الخميني يعيش منفيا في النجف، لكن أبا منها لم يتوصل إلى أحداث المد الجماهيري الذي أحدثه الخميني وهو في منفاه.

أهلنا الآن قد اقترعنا من حاجز السر الخفي :

جماهير الشيعة هذه في العراق وإيران، ولبنان أيضا، تحمل هوية إسلامية تحدد وعيها الحضاري، وهو وعي حضاري - إسلامي، بمعنى أنه وعي مضاد للغرب. وهي تضيف إلى هذا العداء للغرب، عداءها للسلطة المحلية بحكم أنها تنتمي إلى بيئة تتلبس حس المعارضة، التي نفسها بالولا - لآية الله ومقت السلطان. ولما وصلت إليها أفكار العصر الحديث عن الوطنية والديمقراطية تماهت في ذهنتها مع ذلك الحس المغموس في تراث المقاتل، وهذه الجماهير مسكونة إلى ذلك بالإيمان بالدين مع حب أهل البيت كشخصيات إلهية، لكن أيضا كرموز لقبها المشاعية واللقاحية: من حيث أنهم، كما قتلتهم في ذهنها، كانوا خارجين من تريم التملك إلى تريم الفقر، ومن حد السلطة القاهرة إلى الوشائج الطبيعية مع الناس، تطمن إن اليهم نفس الحائف وهو يهرب في حلمه الدائم من دموية السلطان إلى بساطة الإمام.

هي إذن ليست جماهير سهلة التركيب حتى تصدق عليها وصفة سريعة لجمهور أمي متدين يقوده رجل الدين إلى حقه أو نجاته وهو معصوب العين في الحالتين.

إن إيمانها الديني يجعلها شديدة التعلق بالفقيه. ولو أنها قد لا تكون متدنية بشروط الأحامس، وتعارض قيمها الحضارية مع الغرب يتداخل في الوعي الوطني الحديث فيجعلها مستجيبة في ساحة العمل الوطني، بينما حس المعارضة ومقت السلطان يجعلها جاهزة لمنازلته.

ومن هنا: فهي تثور مع الفقيه الذي يدعوها لمحاربة الغرب أو الحاكم. ولا تتحرك مع الفقيه الذي يدعوها إلى التصالح مع الغرب أو الحاكم.

لكنها في نفس الوقت لا تملك الأساس النفسي المتوخى للنهوض مع أي كان خارج هذه العلاقة الحرجة، لذلك تفشل القيادات العلمانية في تعهنتها، كما يفشل المرجع الديني الرجعي في تكتيلها وراءه نخلة مستعمر أو طاغية.

إن النموذج الأمثل لهذه الظاهرة هي إيران كما تبين لنا التجارب المشروحة أعلاه. أما العراق فقرأنا غراره السياسي في مقاومة الاحتلال البريطاني التي دامت من ١٩١٥ - ١٩٢١ وتوجت بشورة حزيران ١٩٢٠ التي أنهت الاحتلال، ولو أنها لم تحقق الاستقلال الكامل للعراق، ثم انسحاب فقهاء الشيعة العراقيين من العمل السياسي في ذلك الوقت. وثورة العشرين هي الثورة الشعبية الوحيدة في العراق الحديث، وما تلاها كانت انتفاضات موضعية أو مظاهرات طلبية قادتها الأحزاب العلمانية التي تشكلت بعد انسحاب الفقهاء. أما ثورة تموز التي أطاحت بالنظام الملكي، فهي انقلاب عسكري عوض عن غياب الثورة الشعبية بإعجاز بعض أهدانها بواسطة الجيش. وفيما يخص المد الشيوعي الجاري في العراق، فقد جاء رداً على طائفية النظام السياسي. ولا مجال لتصنيفه في خط ثورة العشرين لأنه لم يطرح مطالب وطنية، وقياداته مرتبطة بالغرب أكثر من ارتباطها بخط الخميني،

وليس لهذا التحرك آية الله، والحبر الأعظم في التجف وهو أبو القاسم الخوئي وأصل حتى وفاته نهج الفقهاء بعد ثورة العشرين في الابتعاد عن السياسة.

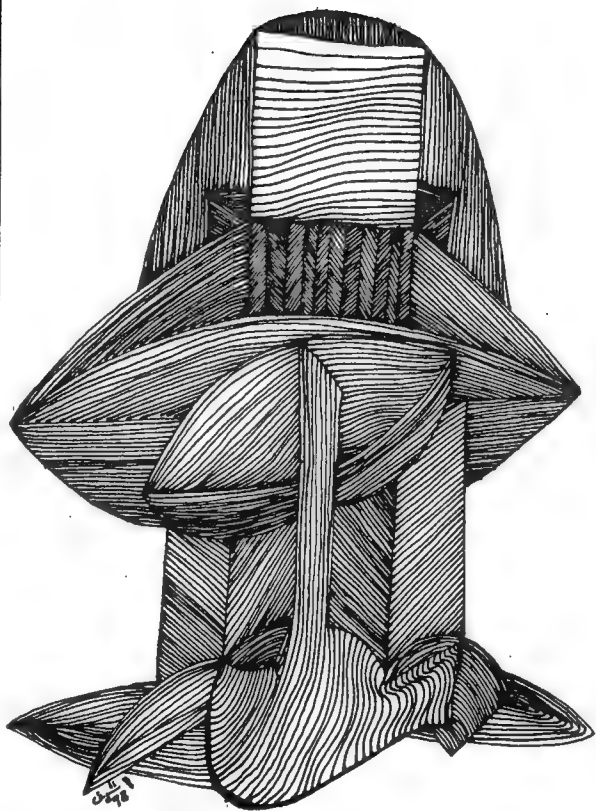
أما في لبنان فلم يكن رجال الدين الشيعة قادة دينيين بقدر ما هم ذوو اختصاص في الشفاعة الشيعة. وقد خلا جبل عامل من مرجع ديني كبير بمرتبة آية الله. لكن الثورة الإيرانية دفعت بالجماهير الشيعة هناك على خط الحميني. وجاء النهوض الكبير مع الاحتلال الإسرائيلي للبنان وتسلط الانتزاليين على بيروت بقوة الاحتلال. وقد نهضت حركة أمل أول الأمر بوصفها التنظيم السياسي الأوسع للشيعة. والتفت الجماهير حولها لما أقدمت على طرد الانتزاليين من بيروت الغربية وأعادتها إلى الوطنيين. وكان حزب الله قد تشكل في ذلك الحين، لكن جمهور الشيعة بقي ملتصقا حول أمل لأنها كانت الصيغة الأنسب لجماهير إسلامية غير مقيدة بفروض التدين المتسلط بها حزب الله.

ثم طفقت قيادة أمل تتورط في سياسات ملتبسة تأوجت بالانزجاج في حرب مع الفلسطينيين، بهدف تهميدهم من السلاح. وبسبب ذلك اهتزت مصداقية الحركة فأخذت تنقلص بينما يكبر حزب الله، إلى أن اختلت الموازين في الوسط الشيعي لصالح هذا الحزب، الذي يمثل الحمينية في مآلها الأخير، الجامع بين مشروع الحكم الديني ومعارية الغرب.. وكان ميل الجماهير الشيعة في لبنان هو محاربة الغرب ورموزه اللبنانية التي اعتصرت الشيعة بوجه خاص، دون الالتزام بخطط غريبة على تراث الشيعة المعاصر. ولو أن حركة أمل واصلت نهجها الأول لبقي حزب الله صغيرا.

أحسب أنني قد وفقت حتى الآن في رسم الصورة الحقيقية لما يسمى صحوة إسلامية في العالم الشيعي، الذي انطلق من المد السلفي الراهن.. وأواصل فيما يلي حديث العالم السنّي وسلفياته.

جماهير المسلمين السنة تشازك الشيعة هويتهم المضاربة كمسلمين، وتختلف عنهم في خصوصيات تراثها وأيديولوجيتها المتضاربة في خطين: خط ممارسة السلطة، لأن أهل السنة كانوا هم الحكام والشيعة والفرق الإسلامية الأخرى هم المعارضين. ويتبعه خط ثاني ناتج عنه وهو مفهومهم للطاعة، فالحاكم المسلم عندهم واجب الطاعة بصرف النظر عن سياسته. يعني أن الطاعة تشل العادل والفاسق معا. وقد تبلور هذا المفهوم في عصور متأخرة، لأن ثلاثة من مؤسسي المذاهب السنية كانوا في صف المعارضين وأفتوا بخلع خلفاء زمانهم وأيدوا الخروج عليهم. أحمد بن حنبل وحده أجاز الصلاة خلف الحاكم الفاسق. لكن اجتهاده في هذه المسألة صار فيما بعد معمول به في سائر المذاهب السنية. ويمكن توقيت هذه السيادة لمبدأ الطاعة بالعصر السلجوقي. ولو أن الوسط السنّي لم يخلو من فقهاء عظام ناهضوا الاستبداد وأفتوا بخلع طاعة الملوك الطغاة في عودة إلى سنن الأوائل كانت تتكرر في كل حقبة وفي أي بلد حتى اليوم. وإلى هؤلاء القلائل يرجع الفضل في الحفاظ على البقايا اللقاحية في العالم السنّي.

الجماهير السنية خاضت حروب المقاومة المبكرة ضد الغزو الأوروبي تحت قيادة زعمائها السلفيين. ولما انكفأت السلفية بعد الهزيمة واندماج اقتصادها الآسيوي - إقطاعي بالاقتصاد الكولونياتي الذي دخل مع الاستعمار، حافظت الجماهير على هويتها المضاربة في مواجهة الغرب. ومع وصول الأفكار الوطنية الحديثة من أوروبا، لم تهتز هوية الجماهير وإنما تعمقت بروح الكفاح الوطني، الذي تصدره الآن زعماء



من خارج الوسط الدينى اعتدنا على تسميتهم بـ"بورجوازيين وطنيين". وهم فى الحقيقة يتوزعون على فئتين: بورجوازية كولونبالية، وقيادات وطنية. وربما تجاوزت الفئتان فى حركة واحدة قبل أن تنفردا بفعل السلطة، فيصنفى الوطنى ويحكم الكولونبالي. وغالبا ما تأتى الفئة الوطنية من وسط قريب من وعى الجماهير ولم يتأثر كثيراً بالثقافة الغربية. ومثاله مصطفى كامل وسعد زغلول فى مصر، وصالح بن يوسف فى تونس، والشريف حسين فى العربيا.. وأود التنبيه إلى عدم تأييد سعد زغلول لطله حسين، الذى وقفت معه الحركة والأحزاب الموالية للغرب. وكانت الأطراف المتعارضة قد أسأت فهم نهج طله حسين، الذى أرادته هو لتحديث الفكر العربى فى إطار هويته الحضارية، وأراده بعض مؤيديه تبعية للغرب. وتكوين طله حسين بنأى به عن التبعية لأنه متأصل فى التراث. وقد تأكد ذلك بانتمائه لاحقا لحزب الوفد دون التغلغل عن مشروعه الحدائى.

معروف اليوم أن القيادات الوطنية تبرزت كلها واندمجت فى الاقتصاد الإمبريالى، وفى أكثر من موقع تمكنت من تنحية، بل وتصفية بقايا الوطنيين المخلص لتنتشى كيانات عربية تامة التبعية للغرب، لكن الجماهير لم تبدل ولا حأ، وأخفقت خطط استتباعها التى نفذتها أكثر من جهة وبأكثر من وسيلة. واستمر عندنا بقدور أية قيادة تريد أن تحرك الجماهير لمواجهة عنوان إمبريالى أو إنجاز تحرر وطنى، أن نجد وسط ملائم يمكنها من الأداء. وقد دعمت الجماهير قيادات علمانية قادتها فى هذا الدرب حيثما اقتنعت بعدم ارتباط القيادة بالاستعمار الغربى. وبالطبع فقد تكون قناعتها خاطئة لأنها لا تتحمل مسئولية وطنية عن الخطأ، لأن الجماهير قد تقع ضحية تضليل سياسى، من قبل ما يحدث فى موجات الصراع العابرة بين بعض الأنظمة والغرب. ولنجاح التضليل لا يرجع إلى جهل الجماهير، كما يفهمه بعض الكتاب، بل هو دليل آخر على وطنيتها. ولنتذكر أن أخطاء كهذه يرتكبها المثقفون والقادة السياسيون فتوقعهم فى كوارث، بينما الخطأ الجماهيرى لا يؤدي فى أسوأ الحالات إلى أكثر من إحباط مؤقت.

وفى حالة صراع عابر كهذا نقطة جذرية بالاعتبار. فالهزة التى يحدثها تحرك قائد عربى تزيد فى المعتقد على ما يحدثه تحرك قائد مسلم غير عربى. وهنا يبرز العنصر القومى فى ساحة النزاع مع الغرب، وهو جديد فى هذه الساحة، لأن المسلمين فى العصور الإسلامية كانوا يقارعون دار الحرب - الكفر بوصفهم مسلمين فقط. وكان الحدث يقع فى آسيا الوسطى يترك نفس مردوده فى العراق أو بلد عربى آخر. والتمايز القومى برز كشعور عادى فى السابق، إلا أن تطوره كهوية هو من نتاج العصر الحديث، وتختلط هذه الهوية مع الإسلام دون أن تغترقه كتراث. والحضارة الإسلامية مش عربية إلا فى اللغة، فهى إنجاز تساهى لشعوب عديدة بينها العرب. لكن التراث الإسلامى هو نفسه التراث العربى الذى يزيد عليه بالتراث الجاهلى. وهذه الزيادة مندمجة بدورها فى تراث الإسلام الذى استمدج التقاليد الجاهلية عن طريق عنصره المعارض، فضلا عن امتداداتها فى منظومته الأخلاقية والفقهية. وتتكامل الهوية القومية مع الإسلامية فى معاداة الغرب لأن الهوية القومية مش هى الفكر القومى، إذ أنها تكوين تربيخى تضع فى وعى الشعوب بفعل الرأسمالية. أما الفكر القومى فهو تكوين كولونبالي يتأسس فى الارتباط مع المتروبول الغربى - الرأسمالية الأم. وقد مالاً القوميون الشرقيون الاستعمار الغربى: حزب الكومنتاغ فى الصين، قوميو الهند الصينية، القومية الفارسية

بريادة الشاه، الطورانية الحاكمة في تركيا، الطاشناق الأرمن، قوميو النهضة العربية بقيادة الشريف حسين، علما الشريف نفسه، الحُصْرية والعقلية، والقوميين الأكراد بتنظيماتهم القائمة في كردستان والعراق وإيران. وليس للفكر القومي والسياسة القومية مفعول إلا بالتعارض مع قوميات شرقية مجاورة، حيث يتركز العداء في الوسط القومي العربي ضد الفرس والأكراد واليهود - كيهود لا كإسرائيليين - أكثر مما يتوجه ضد الغربيين، بينما تقف الجماهير العربية ضد الحكومات القومية القائمة، وضديتها تأتي من رفضها للفكر القومي والسياسة القومية المستندة إليه، وليس من رفض للهوية القومية يمتحن، كما يصادر الحمينيون، بالعودة إلى الأيديولوجيا الإسلامية. وتكشف الجماهير عن قدرة ملحوظة على فرز التبعيات السياسية لأن هويتها القومية تنفعل فقط في قضايا التحرر القومي المطروحة في ساحة الصراع مع الاستعمار، والناشئة أساسا عن التحدي الإمبريالي الغربي. مما يعطى دليل آخر على عدم تغلغل الفكر القومي فيها.

وماذا عن الموجة السلفية في العالم السني؟

كان الحزب السلفي الوحيد في العالم العربي حتى السبعينيات هو الإخوان المسلمين، التي تشكلت في مصر وشرعت عنها فروع في سوريا والأردن والعراق. وفي مصر نجح الإخوان في تطوير تنظيم جماهيري وضعهم في مقدمة القوى السياسية الفاعلة. أما في البلدان الثلاثة الأخرى فلم يحالفهم التوفيق، سوى أن التنظيم السوري نشط في موجات نشاط مسلح في السبعينيات. ومع أن نشاطه اتسع وطالت مدته فإنه لم يفلح في التحول إلى حزب جماهيري. ثم بدأ الفرع المصري يتفكك مع ياسر الجماهير منه لتظهر على هامشه تنظيمات سلفية صغيرة لم تتمتع بشعبية واسعة. لكن مصر شهدت مد سلفي يسبق الثورة الإيرانية استمر ناشطا رغم أنه لم يتطور وعانى من عدم الاتسجام الذي منعه من التوحد تحت قيادة كلياتية توجه فعالياته وتنظمها.

عندما كان الحميني يترق أبواب طهران، كانت الجماهير في العالم العربي قد وصلت إلى حالة اليأس من قياداتها اليسارية والعلمانية. ذلك اليأس الذي دفع معني يساري محترف كالشيخ إمام أن يرفع عقيرته منشدا من أعماق مصر المكبوتة: «آه لو كان الحميني عننا».

كان هناك تحويل على الثورة الإيرانية في العالم العربي متأثر بطابعها التحرري قبل أن تنكشف بالوجه الديني الذي أخذت الثورة تتلبس به بعد عامها الأول. أما تأثيرها على المد السلفي في العالم السني فيبقى محدودا بسبب الحاجز الطائفي. لكن المد أخذ يرتفع مع الجو العام الذي أحدثته الثورة في عموم العالم الإسلامي. وبلغ ذروته في الجزائر مع بروز الجبهة الإسلامية التي أطرت حالة غليان جماهيري معادي للنظام واقتصاده التابع وأيديولوجيته الفرانكوفونية. وكان يمكن لهذه الحالة أن تفرز قيادة أخرى. وليس لدى معلومات كافية عن الكيفية التي ظهرت فيها الجبهة الإسلامية بدل أن يأخذ الغليان الجماهيري مدهاء التحرري تحت قيادة وطنية. والإسلام في المغرب العربي هو مناط هوية حضارية شديدة الحساسية تثبتت في أتون النضال ضد التسلط الفرنسي ولم يطرح في أي وقت كمرجع وحيد في الدولة. وليست لدى القناعة بأن الملايين التي صوتت للجبهة الإسلامية في الانتخابات الأخيرة كانت تريد التوسع في بناء المساجد وإقامة الصلوات وتدمير مظاهر الحضارة

الحديثة، لأن مثل هذه المطالب لا تنطرح على نطاق جماهيري وإنما فنوى، والفعالية الرأس فيها تكن للوغاء الدينية لا للجماهير.

لا ينبغي أن نعمل على أى حال أن ردود الفعل قد تدفع إلى سلوك التناقض. وهذا طبيعى فى الإنسان. فلا غرابة أن رأينا المد السلفى يجد له مواقع داخل الجماهير فيوسع من رقعة التدين، بل ويدفع بأعداد غير مألوفة فى الوضع الاعتيادى للمطالبة بتطبيق أحكام الشريعة. لكن النقيض لا يستغرق رد الفعل بأجمعه، كما أنه لا يدوم، لأن رد الفعل موقوت بالهتبهات النفسية السريعة، التى لا تصلح للتأبد مثل هتبه كبر كجارد. ولأنك أن الجماهير التى تنقسمت على امتداد هذا القرن بمطالب الحياة الحديثة لا تتحمل الرعية السعودية. فهى جماهير علمانية فى تشكيلها السياسى والسياسى معا. وليس أدل على ذلك من اصطفاها مع حكم لا دينى كان قد خاض حرب ثمان سنوات ضد ثورة إسلامية تطبق حكم الشريعة، كما حدث فى إبان أزمة الخليج.

إن الجمهورى فى جميع هذه المعادلات المعسيرة هو الكفاح ضد الغرب بسياسته الاستعمارية واقتصاده الرأسمالى. النهبى والعنات المحليين من أتباعه. وما يحدث الآن على يد السلفيين هو محاولة لتوظيف غليان وطنى يطرح مطالب تبدو من جنس مطالب الجماهير فى المظهر إلا أنها مقحمة عليها لأنها من جوهر آخر غير ذلك الذى يتقوم فيه الوهى الجماهيرى فى المعتاد. وبين الطرفين بون شاسع: القيادات السلفية ترجع إلى اقتصاد كولونيالى تتحرك داخله، ولها بدورها نصيب فى خيراته. وهى فى جملتها الغالبة على صلة بالمعروية، ويصعب العثور بينها على غرار إسلامى للحياة الرأقية كالى نعرفه فى أبو ذر الغفارى أو حمدان بن الأشعث. فشمسية القائد السلفى هى شخصية رجل الدين كما تحدث عنها أبو العلاء المرى فى اللانديتها وحسيتها المفرطة واعتقارها إلى القيم الروحية التى ينفسمتها فى الفرد سموه الفكرى وأشواقه الإنسانية.

فى المقابل: ملايين من الناس يعركها الجوع والقمع والتسلط الأجنبى. غير قابلة للدمج فى الاقتصاد الإمبريالى، لأنها تعيش على هامشه وفى أطرافه كمادة خام يتوقف عليها ازدهاره، ومحال عليها من ثم أن تتمتع بزياء بقدر ما هو محال، وبالنتيجة اللازمة اقتلاعها من ثقافتها واستتباعها لقيم الغرب.

إن المنجزات التى حققتها الجبهة الإسلامية فى الجزائر فى الانتخابات تؤشر مفارقة مهمة، ذلك أن إغلاق الحمارات والنواوى وفرض الحجاب ومطاردة المفطرين فى رمضان، هل ما تحلم به فشة من العاكفين فى المساجد أو المتأخدين فى المدارس الدينية ولا تستوفى تطلمات جمهور أوسع. ومن جهتها، لا تمجد قيادة سلفية أكثر معها. والمفارقة تتم عن مآزق سوسيولوجى إذ يتعين على المراقب الافتراض أن ملايين الناس قد تخلت عن مجمل وضعها الطبيعى كجماهير وألفت مطالبها الحيوية التى تدفعها للتخراط فى النضال السياسى، لأجل أن تسهل على قادتها اتخاذ بضعة إجراءات تستجيب لمشاعر المتدينين تساعدهم على أداء العبادة دون مكدرات علمانية.

من جهة أخرى، لا نجد فى تاريخ السلفية السنية المعاصرة قصة نضال وطنى كالى خاضته الجماهير فى معظم البلدان العربية بقيادة العلمانيين. ولا يجوز إدخال هذا التاريخ فى تاريخ السلفية الأولى التى قادت التصدى للغزو الإمبريالى فى البدء، بالنظر للفارق النوعى بينهما كما بيناه. ويبدو الوضع

فى أيامنا هذه أكثر نحوفا لعامة السلفيين. فالتنظيمات والشخصيات السنية عارضت ثورة الحمينى وحاربتها على أكثر من جبهة. ثم تعاطفت معها لما ضربت اليمار والقوى الوطنية العلمانية وكشفت أكثر عن جوانب مشروعها الدينى. وليس بين القوى الدينية القائمة من يتمتع بزخم عداء حقيقى للإمبريالية عدا سلفية إيران بقيادة الحمينى وورثته الذين يقعون الآن خارج السلطة. ولا يخامرنى شك فى أن جملة هذه القوى ملطومة بخيط سعودى بما فيها الحركات الشيعية العراقية، التى أقامت لها مندوبية فى المملكة العربية السعودية إلى جانب مندوبيات الإخوان المسلمين وغيرهم مستفيدة من ظروف حرب الخليج. وأود على أى حال أن لا تنسى الاستثناء المهم فى لبنان حيث يقود حزب الله، وربما مرشده فضل الله بالذات، نضال يومى ضد إسرائيل والغرب فى ظروف حصار عديد الأطراف.

بقى علينا أن نختبر الحمينية ذاتها :

إن السيد روح الله الموسوى الحمينى قد قام بعمل تاريخى لا يقدر عليه إلا القادة العظام. ومن الظلم مقارنة باى قائد ظهر فى ربوعنا طيلة نصف القرن الأخير، من فيهم جمال عبدالناصر الذى أفضى انقلاب عسكري سهل ضد حكومة متهاوية. وكان الحمينى مدفوعا فى عمله ببغض الملوك ومقت الاستبداد ومعاداة الاستعمار الغربى بقيادة الولايات المتحدة. فهو من هذه الجبهة قائد وطنى مرموق يندرج فى سجل القادة الأجلاء للعصر الحديث، أمثال عبدالقادر الجزائري وعبدالكريم الخطايبى والمختار وسعد زغلول.

ورجل دين، انفراد الحمينى بمسلك روحانى يبعده عن للمثالية رجال الدين وحبهم للأبهة والبذخ. وكان قد درس التصوف وتعمق فيه، وهو ودراسة غير لازمة للفقهاء، فلم يتزوج أكثر من مرة واحدة، وعاش حياة بسيطة فى منزل بسيط يقترش فيه الأرضية ومنضدة كتابته ذكة خشبية عديمة القوائم، وكان مقره الرسمى بعد نجاح ثورته فى حسينية غير مزخرفة يواجه الجمهور من شرفة فيها تخلو من أى أثر يدل على أنها مقر لحاكم أو قائد. وكان شديد الميل إلى الفقراء. ولما تلا آية المستضعفين وانفذه شعارا لثورته، فقد كان يعيها جيدا ويحملها حمل المصر عليها.

لكن الحمينى رجل دين. وتترتب على هذه الصفة ثلاث مراتب عملية:

١ - مرتبة التكفير. ٢ - مرتبة الفقه. ٣ - مرتبة الحقيقة المطلقة. فى الأولى كان على الحمينى أن يتعامل مع القوى العلمانية بوصفها تنوعات مارقة، وأن ينظر إلى الوطنية من زاوية العصامة. وكان فى البدء قد سمح بمفض رجال دين غير وطنيين جرى التنديد بهم أحيانا على لسانه وسماهم وعاظ السلاطين. ومنهم المرجع الشيعى الكبير فى العراق محسن الحكيم. ثم أغلق الباب دونهم ومنع من فضحهم. وهو نفسه كان قد عانى أثناء إقامته فى النجف من مضايقات الحكيم المعروف بوشائمه المتينة مع الشاه. وقد حرم الحمينى أى اتصال مع القوى اليسارية التى وقفت مع ثورته ما لم تعلن التزامها بالإسلام، أى بالحكم الدينى. وشمل المنع وطنى إيران والعالم العربى. وفى الوقت نفسه انفتحت إيران على جميع رجال الدين الشيعة والسنة وجميع الحركات السنية، بصرف النظر عن اتجاهها السياسى وعلاقتها المشبوهة. وعندما كانت تتعرض للهجوم من هذه الجهات، ومعظمها ملزوز

بمصالح إمبريالية، كان الرد يأتي عتاباً أخوياً لتصرف ناتج عن سوء الفهم.
 في المرتبة الثانية للخميني، كان عليه أن يتصرف في حدود الأحكام المقررة في الفقه بخصوص القضايا الاقتصادية والمالية. ويأتي هنا الاختيار العملي لآية المستضعفين. إن غاية ما يسمح به الفقه للفقراء هو حصتهم في الزكاة. وتبلغ هذه الحصة حوالي ٥,٦٪ من مجموع نسبتها العامة وهي ٢,٥٪ من أموال الأغنياء. وهي الضريبة الوحيدة التي تجب على الأغنياء في الشريعة الإسلامية. وإذا طبقت يجب إعفاء الأغنياء من ضريبة الدخل التي نسبتها أعلى، مما يؤدي إلى حرمان خزانة الدولة من مورد أساسي، مع عدم حصول الفقراء على الضمان اللازم ضد الحاجة والمرض، نظراً لضعف حصتهم من حصة الزكاة الضئيلة بدورها. والخميني معتقد أن الزكاة تكفي الفقراء. لأن الشيعة يروون عن جعفر الصادق أن الله حسب الأموال والمساكين فوجد ما يكفيهم من كل ألف خمسة وعشرين ولو لم يكفهم لأزادهم (بحار الأنوار للمجلسي ١١/١٧٣ ط حبر إيران ١٣٠٢ هـ). وحيث إن الواقع بدأ له مغايراً للاعتقاد، لم يجد بد من السكوت.

لقد سبق لرقاطة العراق أن حملوا آية المستضعفين واتخذوها شعار لهم، من غير أن يتعروا في مزق الخميني، وهذا لأنهم لم يقفوا عند مبادئ الفقه في تنظيم اقتصادهم وإنما رجعوا إلى المثل المشاعية السائدة في البيئة والتراث لإقامة نسق اقتصادي منحاز فعلاً للفقراء. وكانت أمام الخميني أمثلة أبو ذر، الذي كان شديد الإعجاب به بحيث أنه رثى آية الله الطالقاني بعد اغتياله بقوله: «لقد فقد الإسلام أباً ذراً آخر». لكن الشيخ عبد الحسين الأميني تمكن من إعادة أبو ذر إلى حظيرة الشرع حينما أولد دعوته لتحريم الكثر بأنها كانت من أجل تكثير أموال أغنياء المسلمين، وذلك عن طريق استثمارها في التجارة وعدم إبقائها محفوظة في المكاثر. ومثل أبو ذر لا يخالف الشريعة التي أباحها التملك. أورد الأميني تأويله في «الغدير» - ٣٧٩/٨. وهو موسوعة شيعية في التاريخ والأدب موّل تجار الشيعة طبعها ونشرها على نطاق كبير وجنى منها المؤلف أموال طائلة. ولا بد لفقيه شيعي يحب أبو ذر من أن يرتاح لهذا التأويل الذي يبرئه من مخالفة الشرع.

مرتبة الحقيقة المطلقة التي يتبناها مؤمن بعقيدة تخلق فيه نزوع فاشي، ما دام قد تأكد لديه بإيمانه أنه وحده الحق وسائر الخلق مبطلون. وفي حالة رجل الدين يتقرر النزوع الفاشي على أرضية صلبة من الفكر الديني: كان الصحابي سمره بن جندب (فتح السين وضم الميم. وضم الجيم والدال) قد تولى البصرة ليزيد بن أبيبة وبلغ عدد ضحاياه من الشيعة والحوارج ثمانية آلاف. فجاءه جماعة وقالوا له: ما تقول لربك غدا، توتي بالرجل فيقال لك هو من الحوارج فتأمر بقتله، ثم توتي بآخر فيقال لك ليس الذي قتلته بخارجي، ذاك فتى وجدناه ماضياً في حاجة فشيئاً علينا، وإنما الخارجى هذا، فتأمر بقتل الثاني؟ فقال: وأى بأس في ذلك؟ إن كان من أهل الجنة مضى إلى الجنة، وإن كان من أهل النار مضى إلى النار؟ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ٣٦٣/١.

إن الإعدامات الجماعية التي قامت بها الثورة الإيرانية ضد أشخاص النظام السابق والمعارضين الجدد، قد جرت تحت هذا التأويل. وقد صرح به حجة الإسلام محمد تقي مدرّسي لوفد يساري عربي التقى به قبل أن تصدر الفتوى بتحريم الكلام مع اليساريين. ومن اللافت للنظر أن القدوة الشرعية هنا جلاء أموي، ذلك أن رجال الدين الإيرانيين لم يجدوا في تاريخ أئمتهم ما يسد هذه الحاجة. إن

إمامهم الأكبر على بن أبي طالب حكم قرابة خمس سنوات كانت كلها حروب وقتل. وقد خاض الحروب على طريقته كعسكري محترف، إلا أنه لم يقتل أحد خارج ساحة الحرب. وامتنع حتى عن حيز أو سجن خصومه السياسيين عملاً بجداً من تشريعه هو يقضى بعدم جواز حبس المتهم إلا بعد ارتكاب جرمه. والجريمة التي كان يعاقب عليها على هي رفع السلاح. وهذه لم يعاقب عليها بالإعدام وإنما كانت تعالج بإرسال مفارز مسلحة لمقابلة المتمردين عليه، وتنتهى إما بقتلهم في المعركة أو هربهم أو أسرهم. وكان في الغالب لا يقتل الأمير وإنما يستصلحه كما سيفعل ماوتسى بعده بأربعة عشر قرناً. إن صفة رجل الدين في الحمينى تفسر المآل الذى انتهت إليه الثورة الإيرانية، والذي جعل الكثير من الإيرانيين يتبنون لو بقى لهم حكم الشاه بدلاً من هذه الثورة.

ليس يوسع الإسلام الحى أن يفعل أكثر من هذا إذا تسلم زمام التغيير في أى مكان، مع افتراض حسن النية أو شرف المقصد. وبعبارة فإن الفرار السعودى أخذ مداه الطبيعى في ظروف يتمتع فيها الغرب بإمكانات غير محدودة لتقديم القوى الناشطة في ساحتنا. ويهدد طريق الغرب إلى هذه الساحة حقيقتان: الأولى هي الدين. والدين بطبيعته قابل لدعم التسلط حيث يظهر تاريخ الأديان أن رجال الدين كانوا دائماً أقرب إلى السلطة منهم إلى الناس. والدين الإسلامى لا يختلف عن أى دين آخر، سواى أم أرضى، في خصاله الجوهرية التى يتشكل منها كدين.

الحقيقة الأخرى هي ما ذكرناه قبلاً من عدم التناقض بين الإسلام والغرب في مجال الاقتصاد بالنظر لقيامهما على أصل واحد هو التجارة والملكية الفردية. وقد حظى «الاقتصاد الإسلامى» بدراسات عديدة من جانب أنصاره وخصومه تدور في جملتها على هذا الأصل الذى يتشارك فيه أخيراً مع اقتصاد القطاع الفردى والملكية الخاصة. والافتراق بين طرفين إنما يكون بافتراقهما في الاقتصاد. إن النظام الإسلامى في إيران يلورانه في دفتى «كتاب المكاسب» من منظومة الفقه لم يجد مفراً من الاندماج في الاقتصاد الرأسمالى الغربى... ومع أنه تم على يد قيادة ذرائعية، فإن «خط الإمام» ليس لديه البديل الاقتصادى الجاهز لإدامة الانشقاق عن الغرب.

وهكذا فالإسلام الذى استفرغ قواه كلها في صنع هذا النظام العاجز في إيران، والمتسم مع عجزه بسمة إرهاب الدولة المستمد من الطبيعة الذاتية لقادته كرجال دين، يؤكد في عين الوقت عدم قدرته على مواجهة الغرب، فضلاً عن إقامة وضع تام الانفصال عن النظام الغربى المهيمن، وبالتالي تعذر أن يتصدر القيادة حاضراً أو مستقبلاً في معامع النضال الحاسمة لقطع اليد الغربية عن عالمنا وإقامة الوضع السوى والحياة الحرة المنشودة لشعوبنا.

ثمت مدخل واحد أمام الدين الإسلامى للإسهام في هذه المسيرة هو لاهوت التحرير: أن يفرز الوسط الدينى رجال دين أحرار من طراز الخالصي والخراسانى والقسام، يستوعبون ضرورات التعاون مع القوى الوطنية لإنجاز هدف مرحلى أو مستقبلى دون إقحام الشريعة في المصعة. ومعروف أن ظاهرة لاهوت التحرير قد عمت أمريكا اللاتينية وأسهمت في انتصار ثورة نيكاراجوا وتقدم ثورة السلفادور، ثم كبت بتدخلات الفاتيكان الذى يقوده بابا موالى للولايات المتحدة. وهو في المسيحية أيسر مثلاً منها في الإسلام، وهذا لحلو الأولى من شريعة يلتزم فقهاؤها بأحكامها ويعتبرونها صالحة دون تحوير لكل زمان ومكان. ولو أنه لم ينبع من تنشئ إلهام ماثل في الإسلام المعاصر.

والمفكر والشاعر الهندي محمد إقبال نظرية تصلح لأدلجة لاهوت التحرير الإسلامى استمعت إليها مفصلة فى محاضرة ألقاها بحلج جايود فى دمشق/ حزيران - يونية ١٩٨٦، خلاصها أن فى الإسلام ركنين: ثابت ومتغير. الثابت هو العادات، والمتغير هو المعاملات. ومؤدى النظرية أن الشابت فى الإسلام هو الدين الذى يلتزم المؤمن بفرائضه. أما المتغير فهو الحياة الاجتماعية المنظمة بشرعية الإسلام. والشريعة لا تكون ثابتة لأن الحياة تتغير وتستدعى قوانين جديدة لتنظيمه. لذلك قال إقبال بخلود الإسلام ولم يقل بخلود الشريعة. وما يراه إقبال متقرر فى مجرى التاريخ الفعلى، فالأديان باقية بينما الشرائع والقوانين تتغير من حولها.

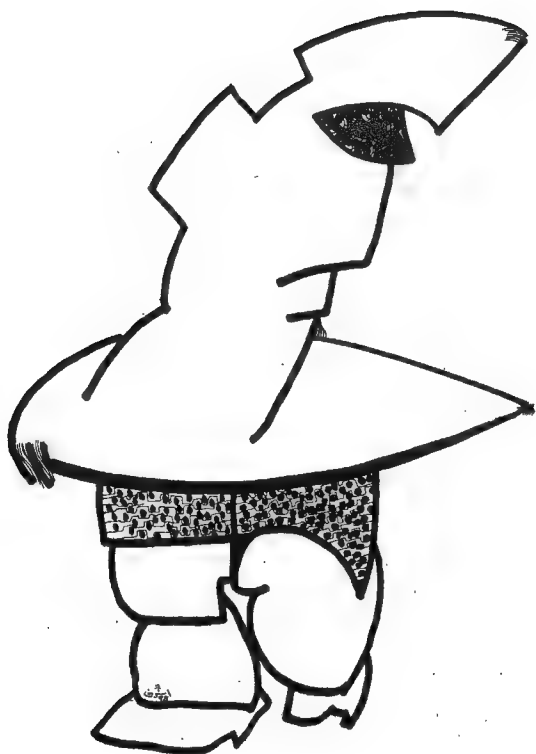
ولعل الأسباب التى تفرض بقاء الدين هى نفسها التى تفرض تبديل الشرائع، وهى الحياة بمفارقاتها المعقدة التى تخلق لدى الإنسان العادى حاجة مزدوجة إلى حفظ علاقته مع السماء، وفى الوقت نفسه تغيير القوانين التى تنظم علاقته الأرضية. ويتشطن فى شخصية إقبال من جهته مسلك «لاهورت تحرير» يستند إلى نظريته: فهو مسلم، مؤمن، صادق الإيمان، وهو مناضل ضد الاستعمار الأجنبى والاستغلال المحلى ومن أجل حكومة إسلامية عادلة تتبنى القوانين العصرية وتقبل من أحكام الفقه ما يتلاءم مع حاجات العصر. وله قصيدة عنوانها «لينين أمام الله» حاول فيها دمج رسالة لينين فى أشواقه الإسلامية المشوبة بمزاجه الصوفى (ديوان جناح جبريل - تر. عبدالمعين الملوحي. دمشق ١٩٨٧).

مهما يكن فإن بلوغ هذا الشأ فى وسط دينى يتطلب عقلية متعددة مصادر الثقافة قلما يتحلى بها رجال الدين. ويصعب القنؤ إن كانت طريقة إقبال ستجد لها صدق لدى المؤمنين أو تتكرر غرارات الخالصى والخراسانى والقسام، قد تكون نضجت فى ظروف لم تعد قائمة اليوم.

يرجع الوضع الميشوس منه للعالم العربى إلى اقتصاده الطبقى - الكونىالى الملحق بالاقتصاد الرأسمالى العالمى. أى إلى الفشل فى إيجاد الاقتصاد النقيض للاقتصاد المهيمن بما يسمح بالقطع مع الضروريات الإمبريالى الغربى باعتباره مصدر خرابنا الأوحى. إن هذه الحقيقة التى تحظى اليوم بتفهم متزايد من المناضلين المستقلين بفضل الأعمال المتكاملة لكل من مهدى عامل وسمير أمين ومريديهما الجدد من المفكرين السياسيين والاقتصاديين تتشوش بالانهيار الحاصل فى العالم الشيوعى، وعدم تقدم التنظيمات الشيوعية العربية بإجابات شافية تشكل ردها على الاتهيار يتعدى الحديث الأحادى عن أزمة الديمقراطية فى التجربة الاشتراكية الحديثة، مع التمسك غير المفسر لدى البعض بما يسمى النظام العالمى الجديد. أى: النظام الرأسمالى المهيمن بقيادته الأمريكية الصاعدة.

هل للإسلام أن يحدنا بشىء عن هذه الحقيقة يزيد بها جلاء فى الفعل الملموس؟

إن السلفية المسلحة تشاطر مدابنها الرأسمالى الغربى فرحته بانهيار العالم الشيوعى. وتختلف معه فى اقتناص النتائج: الغربى يقول إنها دليل على صواب الفكر الرأسمالى وأبدية الاقتصاد الفردى. والسلفى المسلم يرى أن الشريعة يجب أن تملأ فراغ الشيوعية الوافدة بعد أن ثبت فشلها. لكن لما كانت الشريعة لا تملك اقتصاد بديل فإن مآلها الوحيد هو مواصلة الاندماج فى الاقتصاد الرأسمالى الغربى. ومن هنا قلت إن للسلفية «مدابن» غربى، لأنها مع اختلاقيهما فى الأيديولوجيا يرجعان



إلى «دين» اقتصادي واحد.

كان سمير أمين قد تحدث في كتابه الأخير «ما بعد الرأسمالية» عن نجاح الصين في فك الارتباط مع النظام الرأسمالي والتطور في خط مستقل على أسس مستمدة من الاقتصاد الماركسي. ويتعين على أن أضيف أن الصين هي البلد الوحيد في العالم الشيوعي، الذي لم يتعرض لانهيار اقتصادي، وأنه نجح في تأمين الحاجات الأساسية لمليار نسمة دون أن يضطر إلى استيراد أية مادة استهلاكية حتى نهاية عام ١٩٧٩ حين بدأ الانفتاح الحالي، وأن ما يسمى بالأمن الغذائي المفقود في بلدان عربية لا يزيد نفوس بعضها عن عدد المتسوقين صباحا في شارع «وانغ فوجينغ» ببركة، هذا الأمن الغذائي مضمون للقارة الصينية كلها بما تنتجه هي لنفسها ضمن سياسة قطع الارتباط بالاقتصاد الرأسمالي.

ورغم التنازلات التي قدمت بعد الانفتاح للرأسمالية، فقد حافظت الصين على وتيرة نموها لأنها ما تزال بعيدة عن الاندماج الفعلي في الاقتصاد الرأسمالي العالمي. وقد ساعدها سحق حركة التمرد في ساحة الأمن السماوي على التماسك أكثر لأن الحركة لو نجحت لكانت تسرع في تكريك الاقتصاد الصيني لصالح الاقتصاد الغربي كما حدث في أوروبا الشرقية والاتحاد السوفيتي، وربما كانت الصين ستعود إلى عهد المجاعات التي عاشتها قبل الثورة الشيوعية. وفي هذه التجربة مثال مفيد سنرجع، قبل العودة إلى استيعاب الإسلام.

إن السر في تفرق الصين هو ابتعادها عن النموذج السوفيتي في بناء الاشتراكية ونجاح ماو تسي تونغ في تطوير اشتراكية صينية تبدأ من واقع الصين وخصوصيات بيئتها وتراثها. وحقيقة الحال أننا لا نملك تصنيف قادة الثورة الشيوعية في الصين كمجرد شيوعيين «بالوصف» السابق الذي يصلح لكل من دعا إلى حكم الطبقة العاملة وأعلن اعتناقه للماركسية اللينينية. فهنا نقف على نعت اتصال ينشد به الشيوعي الصيني إلى حكمة الصين التي طورت مفهومات متغيرة في السياسة والأخلاق والاقتصاد، تتوغل في التكوين المعرفي والنفسى للمثقف الصيني الذي يتحاش مع تراث حي لم ينقطع إلا بحقبة انحلال قصيرة أعقبت وصول الاستعمار الغربي إلى القارة الصينية. وقد تصرف قادة الثورة الصينية كحكام صينيين بقدر ما كانت الماركسية تتصق في وعيهم كعنصر علمنة تأخذ به الحكمة الصينية مداها المعاصر: فلا تنغلق الحكمة في مناخها الإقطاعي ولا تتمكن الماركسية في أحادية فكر أوروبي مقطوع الصلة بالقارات لأنه مكتفى ذاتيا، وتبعاً لذلك: متعالي اللات غير قادر على رؤية العالم من وراء مصادراته الانفرادية الخاصة به.

هنا يسعى التأكيد على أن ارتهان هذه السيرة الكبرى باسم ماوتسي تونغ هو أبعد من ارتهان اعتيادي لحركة ثورية يومية قائد فلذ. فالإنجاز في جوهره وبالمستوى الذي ناهزه مدين لشخصية هذا القائد بخصوصيات المحلية التي لم تتعرض لمؤثرات خارجية مخزية. وأقول خصوصيات محلية لأن ماو بدا أقدر على فهم الصين من رفاقه الذين تنقفوا في الخارج - ليو شاشي وشوان لاي وخليفتهم دنغ شياو بنغ. وإنني لأجاذف بالقول إن التحصيل الخارجي، في جغرافيا ثانية، قد يهيئ للحصول على معرفة متقدمة. وربما أسفر عن عالم أو فيلسوف يفكر بعقل ثاقب ضمن التغوم المحيطة بمصدر المعرفة. إلا أن مثل هذا التحصيل قد يسبب خلل في المعيرة يمنع من الرؤية المباشرة، الحية، للمعيش

الفعلی فی بلدہ - المحجوب عن مصدر تعلیمه بمسافة مکانیة وزمانیة تکلّف لإحداث التشویش فی قیاساته. وإنّی لأذهب إلى حد القول، بعد تیرة المنهج العلمی / المشترك للفکر البشری. إن معظم الذین درسوا مجتمعاتهم الشرقیة بمعرفة غریبة لم یتوصلوا إلى الحقائق المحاکمة فی تلك المجتمعات. لعل ذلك ما یجعلنی مقتنع بأن محمد علی الكبير كان یصرف مصر أكثر مما یعرفها رفاعة الطهطاوی، وأن الصین لو تولّاها لیو شاوشی وشوان لای منفردین لكان حالها الآن مثل حال فیتنام التي یعجز قادتها المثقون فی فرنسا والاتحاد السوفیة عن إشباع سكانها الذین یريدون قلیلا على سكان مدینة شانغهای، وبعد أن مضى على تحریر بلادهم الصغیر أكثر من عشرين سنة. وقد علمت من متابعتی لتجربة الصین على صغیرها نفسه أنّ السید دنغ شیاو بنغ لم یکن له رأى مسموع فی حیاة ماو تسی تونغ. وكان هذا فی الواقع من حسن حظ الملیار نسمة. ولست متأكد الیوم إن كان میجی. دنغ بعد ماو ضروری للانتقال إلى الطور الجدید فی حیاة البلاد. إلاّنی أعرف أن القدر المعلوم من إلیجازات دنغ إنما ینھض على البناء الذی بناه «الحکیم ماو». وإن هذا البناء المتین الشامل هو ما یمنع سياسة الافتتاح من الوصول بالصین إلى ما وصلته شقیقاتها الشریعات.

خلاصة القضية لیما یخص الصین أن نهرضها الكبير ما كان یتم لولا المارکسیة. والمارکسیة ما كانت لتفعل فعلها فی تلك القارة لو لم تتوطن بحکمتها وموروّثها المشاعی وقیمها الحضاریة المسترعاة فی أذهان أهلها. وینبغی البعث عن سبب خارجی للاختلالات التي مرت بها وقر هذه البلاد، سواء فی الثورة الثقافیة أم القفزة الكبرى فی الصناعة أم سياسة الافتتاح الدنقوی، مع عدم إعطاء المذیرین، وبضمنهم ماو، شهادة براعة من حماقات البشر.

نعود إلى استجواب الإسلام لتتعرف على مکانتہ فی هذه الأيام العسیرة..

إن ما ادعی الدرایة به بن الإسلام هو ما أوجزته فی الصفحات الفارطة. وقد قسمته إلى فرعیین: الدولة کما وطدها الأمویون ومعها المذنبیة الإسلامیة، ومعنی ما، التجارة الإسلامیة. ثم القیم المشاعیة واللقاحیة التي تمسک بها المفلوین فی هذه التحولات، والذین مشترک بین الفرعیین. وعندما نأتی إلى دولنا القائمة فهي من الفرع الأول، مع الأخذ فی الحسبان الدقیق أننا نتحدث عن موروّثات لا عن وجودات متصلة. أما القیم فقد ذكرت أنها حاضرة فی البیئة الاجتماعیة والتراکمات فی التکوین النفسی: البیئة التي تأخذ بالكثیر من التقالید المشاعیة، والتکوین النفسی الذی یمده اللقاح بکره السلطة والرغبة فی الانفصال عنها.

راستدراکا أقول إن دعا المنابر بطول العمر والنصر للمسلطان هو تدين یلعب فی خانة الأفراد ولا یعم الجماهر إلا فی العلاقة مع الخارج.. وهذا الإسلام ویشاته وموروّثاته غیر معروف لحركة التحرر العربی بالقدر الذی عرفته الثورة الصینیة من موروّثات حضارتها وحقائق یشاتها المحليّة. ذلك أن القلیل جدا منا من یقرأ التاریخ المحدث. التاریخ الذی تعرفه أكثریتنا هو تاریخ أوروبا مع شیء من تاریخ العرب الحديث. والقلیل جدا من ساستنا ومثقفینا من سعی للتعرف إلى الویسط الذی نعيش فیہ مستفیدین من خبرة علمی الاجتماع والنفس. والویسط مرفوض من الجميع قبل دراسته لأنه مناط التخلف - من التیاس فی معیار التخلف.. ویطبق على المجتمعات العربیة علم الاجتماع الغربی، لا

كمنهج، وإنما كمعطيات ومقولات، بينما يستبعد مبدأ نفى النفي الديالكتيكي عند الكلام عن المراحل والتشكيلات في العالم العربي وعموم تاريخ المنطقة. ويرجع مجمل هذه الالتباسات إلى المصدر الوحيد الغربي لثقافة السياسيين والثقفين.

من الشخصيات القيادية الجديرة بالإشارة في الحركة الشيوعية العربية مؤسس الحزب الشيوعي العراقي يوسف سلمان يوسف المعروف باسمه الحزبي (فهد). كان شغيل يد من أسرة مسيحية في جنوب العراق. لم يحصل على تعليم منظم لا في الداخل ولا في الخارج. وكان يكتب بلغة ركيكة كثيرة الأخطاء النحوية والإعرابية، ولا يستشهد في كتاباته بمرجع. ولما برز اسمه في الحركة الشيوعية أوفد إلى موسكو للدراسة في مدرسة كادحي الشرق، وهي مدرسة متواضعة تعطي المناضلين الشيوعيين دروس في التنظيم الحزبي مع ملخصات عن الأيديولوجيا الشيوعية كما كان يفهمها ستالين، ومعلومات عن تاريخ العالم مستقاة أيضاً من كراريس ستالين والكتاب الذين اشتغلوا في معيته. وقد انتفع فهد بخبرات التنظيم الحزبي في المقام الأول وطبقها بإبداع في تنظيم الحزب العراقي.

ما يميز فهد هو «أميته». وهذه أعطته تفرداً في الوعي الطبقي لم يتكرر في القيادات الشيوعية اللاحقة في العراق. كما وفرت له حصانة جيدة في ساحة النضال الوطني والقومي؛ في المنحى الأول سعى فهد لضمان النقاوة الطبقية للحزب باستبعاد «الأفندية» من عضويته أو على الأقل في قيادته، وحاول أن يجعله تنظيم خاص جداً للعمال والفلاحين والفقراء. ومن أنكاره الحيوية هنا سعيه لتشجيع تأسيس أحزاب بورجوازية وطنية إلى جانب الحزب الشيوعي أراد منها أن تضم أولئك الذين يأتون إلى الحزب الشيوعي بدافع وطني وهم من غير الطبقات الكادحة، لإعادهم عن الحزب. في المنحى الآخر استطاع فهد أن يوحد النضال الطبقي بالنضال الوطني بالنضال القومي، وجعل مهمة الشيوعي تتسع لهذه الأهداف كلها دون أن تقتصر على الأطروحة الضيقة للطبقة العاملة في بلد فلاحي مستعمر. وكانت إضرابات العمال في عهده مزدوجة المطالب: حقوق العمال، وضد السياسة البريطانية في العراق، مما جعلها تتركز في المؤسسات الاقتصادية الكبرى التي كانت تحت إشراف الإنجليز وهي: النفط والميناء والسكك، وفي ساحة العمل القومي وقف فهد ضد تقسيم فلسطين وإنشاء دولة إسرائيل وأصدر بياناً من الحزب يدعو إلى النضال ضد التقسيم بعد إقراره في هيئة الأمم المتحدة. وكان يصدر فيه عن موقف عفوي رافض للمشروع الاستعماري في فلسطين لم يتكيف سلباً بتخريجات أساتذته السوفييت لحيثيات المشروع، ولا إيجاباً بكتابات ماركس ولينين المعادية للصهيونية، والتي لم يقرأها على الأرجح. وطرح فهد مشروع عملي عقلاني للوحدة العربية يقوم على الاتحاد وليس الوحدة الإندماجية، التي اضطرت الأحزاب الشيوعية فيما بعد إلى المزايدة بها على القوميين.

لكن فهد لم يكن يملك عبقريته ما تسمى تونغ التي ساعدته على مقاومة النفوذ السوفييتي في الفكر والسياسة حتى يعم أكثر في محليته. وقد منعه المناخ السبالي المهيمن من أن يجد، وهو المسيحي الأصل، ما يستحق النظر في الأناجيل الأربعة، أو أن يذهب إلى تاريخ العرب ليستخلص منه العبر، فضلاً عن أن يربط حاضره بماضيه. ولعل التاريخ المعصم للعالم كما قرأه في مدرسة كادحي

الشرق، قد أغناه عن تفحص بيئته لاستقراء ما يعيش فيها من تقاليد وقيم وأخلاقيات.. (أقول هذا وفي ذهني رجيله المبكر حيث أعدمه النظام الملكي وهو دون الأربعين).

إن مثال فهد يوحى لنا بالأساس الذي يمكن أن ترجع إليه مدرسة سياسية تتصدرها عناصر مناضلة لم تتأهل في الخارج ولم يتشوش ذهنها بالمزيد من النظريات تكون قادرة على إبقاء صلتها بالجماهير بما لديها من لسان مشترك يفتح لها الفهم المتبادل لأنه سليم من رطانة «الأقندية». وفي هذا المثال أيضا نقرأ عوامل الفضل لزعامة بروليتارية وطنية شديدة الصلابة لأنها مع ارتباطها الحميم بالجماهير لم تنظر إليها في خصوصياتها المحلية أو التشريعية، وإنما تعاملت معها من منظور الاصطلاح المنطوق، الذي استخدمت فيه كلمة «جماهير» في الأدبيات السوفييتية، وهو اصطلاح ينطبق دون زيادة على أهل فنلندا والسكان الإسكيمو وفلاحي جنوب العراق.

في هكذا مدرسة سياسية توجد ساحة عمل للإسلام لا يبعد أن تتكافأ مع ساحة عمل الحكمة الصينية والتراث الصيني في مدرسة ماو تسي تونغ عندما يحتاج لها أن تفرز ما هو محلي بما هو معرّف في ثقافة الخارج. إن الاقتصاد الإسلامي لا يوفر البديل عن الاقتصاد الغربي، وإنما يوفره الاقتصاد الماركسي. ونحن لكي نتحرر نحتاج إلى الأخير مادام تحررنا مشروط بقطع الروابط مع الاقتصاد الرأسمالي الغربي. لكن الاقتصاد الماركسي ينجح في الصين وفشل في غيرها، لأنه هناك خضع لحكم البيئة وتخصّب بقيمتها المشاعية. ولدى الإسلام فرص ممكنة للقيام بدور مماثل بعد استبعاد الدين/ ومن مزايا الصين خلوها من الدين/ وأتقدم فيما يلي بإحصاء أولى لما يشكل عدى مساهمة «الإسلام» في تكييف حركة التحرر العربي على أرضية الوسط، ولعل غيري أن يقف على ما هو أجدى وأفضل.

١ - قيم اللقاح: وهي جاهلية كما رأينا، إلا أنها تحققت عمليا في الإسلام من خلال مجازة نبوة - ملوكية، ثم من خلال: خلافة - ملوكية دامت في الحقبة المسماة خلافة الراشدين. وهذه التجربة لا تعني السلفيين لأنها تخرج عن مفهومهم للحكم الذي يتمثل عندهم في النظام السمودي، وعند الشيعة في النظام الإيراني القائم على التسلط والإعدام الجماعي. إن كُتَيْبَةُ اللِقَاح هي الدولة البسيطة (التي) يمثل تصورها في الثورة الثقافية الصينية وجهها الإيجابي) مقابل الدولة المركبة المتسلطة بأجهزتها المعقدة ومؤسساتها المتنوعة الضاغطة على حياة الفرد والمصادرة لحريته في النهاية.

وفي الممارسة عند الراشدين نجد ما سماه أحمد صادق سعد «جمهوريات تصوية» أقامها الخوارج في ربوع المغرب وعمان. ودولة القرامطة البسيطة شرقي العربيا، ودار هجرتهم في سواد العراق. ولا ينصرف ذهن القارئ إلى أن مبدأ الدولة البسيطة هو شأن القدماء في عصر السلاجقة والطفولة البشرية. فالغالب على القدماء هو الدول الإمبراطورية المعقدة التركيب والعديدة المؤسسات. ومن السلاجقة مقارنة الخلافة العباسية بدولة القرامطة أو خوارج المغرب وعمان، بل هي تقارن بالدول البيروقراطية المرمعة التي تحكم في القرن العشرين.

كان سلطان عمان الأباضي يعقد مجلسه خارج باب منزله فيسمر به الناس ويسلمون عليه أو يجلسون عنده للتحدث إليه أو عرض مشاكلهم. أما الخليفة العباسي فكان يتوارى في قصور

متداخلة وراء المئات من الوزراء والولاة والضباط والحرس. وإذا أراد السهر للشرب والغناء جلس خلف ستائر بحيث يسمعه المغنون والندماء إذا تكلم ولا يرون شخصه، وكانت دار الخلافة التي تضم قصور الخلفاء ومقارنهم تشكل مدينة مستقلة داخل مدينة بغداد ويدير شئونها أكثر من عشرة آلاف موظف وشغل. وكان من يشتم الخليفة العباسي يقتل ومن يشتم رئيس قرمطى أو خارجي يقال له: اتق الله. إن اللقاحية لا تعترف باحتجاب الحاكم ولا تعطيه من الألقاب سوى ما يدل على منصبه، كما لا تسمح له بالتميز في معيشته. وقد قُدرت معيشة عمر بن الخطاب حين أرادوا أن يقرروا مرتبه بمعيشة رجل من قريش ليس بأغناهم ولا بأفقرهم «أى معيشة وسط بلا شطف ولا ترف (الأموال لأبو عبيد ٣٤١)». والحاكم اللقاحي هو نفسه الحكيم الذي أراد التنازل لقيادة الناس، لا لحكمهم.

كيف تفرض الأنهار الكبيرة ملوكيتها على مئات الجندول؟
لأنها أوطأ منها.

ذلك ما يجعلها ملوكا على مئات الجندول.

فإذا شاء الحكيم أن يرشد الناس

فعليه أن يتضع

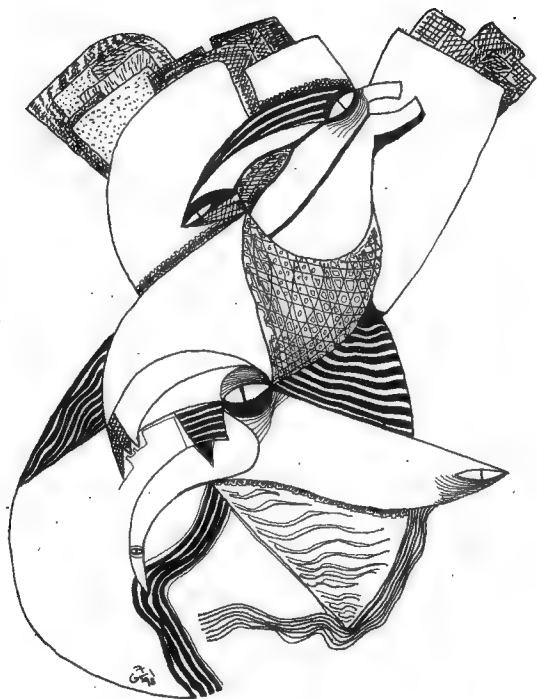
بحيث إذا كان فوقهم لا يشغل ظهورهم

وحيث يكون في الرأس لا يشعرون بالأذى

وعندئذ سيكون كل ما تحت السماء مسرورا لأنه مقود به

وقد تكون هذه يوطوبيا إلا أنها ليست انعكاس البساطة في الحبس أو السجاجة في الفكر، فصاحبها فيلسوف خارج من ترم الأسطورة إلى ترم العقل المنظم. بل هي قد انتقلت إلى دائرة الفعل في منقطعات معاصرة كذلك التي شهدت حكم البلاشفة، وجمهورية ماو الشعبية وقبنتام هوشي مين. واللقاحية على أي حال تراث ملهم لا نظام جاهز للدولة. وحين يُقدّر لفكرنا السياسي أن يستقل في البحث عن النظم فسيجد بين يديه تجارب موحية يستهدي بها في تشكيل صورة لدولة متطورة من أسس الاستبداد والقمع، دون الاتكال على النسخة الكلية للبرلمانية الغربية التي يتقرر فيها مصير البلاد بفارق صوت واحد.

٢. قيم المشاع: وقد تحدثنا في الإفاضة عن تحريم الكثر وتسلك المشاعيين المسلمين، بريادة أبو ذر، ونقلت مصادر التفسير وغيرها أن علي بن أبي طالب ذكر الحد الأعلى المسموح باقتنائه من الأموال وهو أربعة آلاف درهم في السنة، تبعا لأوضاع زمانه. والإسلام الغالب لم يعترف بالتحريم كما لم يتبنى القيم المشاعية في اقتصادياته حسبا تقررت نهائيا في الفقه. وإذا تحدثنا عن الإسلام المغلوب الذي رفع أبو ذر وروزيه الأصفهاني رأيته. ويتصل هذا الاتجاه بمشاعية المسيح كما تعرضها الأناجيل الأربعة، وهي هناك مشروع متكامل لإقامة معشر شبيه بما أقامه القرامطة في سواد العراق. والأناجيل من أسس المائور الهمسلاوي ويقف المرء فيها على مصدر مهم للقيم المشاعية التي يتوق مسيحي أو مسلم علماني إلى الانطلاق منها في التنظيم الاقتصادي للمجتمع. وقد حُجبت هذه الفيوض الثرة عن عيون اشتراكيينا رغم أنها كامنة في اللاشعور الجمعي لجماهيرنا، بسبب الهيمنة المطلقة للسوفييت على فكرنا الشيوعي. والسفينة هي المادية الميكانيكية المبتذلة كما عرفت في



الغرب وتثقت بها أجيال من شيوعى الشرق الأوسط: عرب، فرس، أكراد، وأتراك حملوا اشتراكية غريبة المزاج أرادوها بديل ساحق لجميع ما لدى شعوبهم من قيم طوريتها حضاراتهم لألوف السنين. ويصعب على القول إنها اشتراكية ماركسية. بل إننا لنملك السبب الداعى للقول إن الاشتراكية السوفيتية كما قننها ستالين ورفاقه فى أوروبا الشرقية هى كائن غريب عنا بقدر غريته عن الماركسية، التى يجب أن تؤخذ فى قايضاتها عن الفكر الغربى، وبكلمة أضبط عن القيم الغربية. ومعلوم أن مادة السوفيت كانت قد أخذت بالتأرجح مع اكتشاف مقولات نط الإنتاج الآسيوى ونشر مخطوطات ١٩٤٤. ثم الأجزاء المقيمة من الفروندريسة. وهذه الأخيرة تبين كما يصادر ناشر طبعها الإنجليزية أن ماركس «إنسانى، ووجودى، بل ووجودى روحانى...» (٧) وليس قليلا هذا الإقرار من مؤلف غربى. والحقيقة أن الماركسية كما تبلورت فى أعمال مؤسسها العظام: ماركس، إنجلز، بليخانوف، لينين، وكما عرفها ومارسها جيل البلاشفة من الروس وغيرهم - روزا لوكسمبورج، كلارا زتكين، لونا تشارسكى... إلخ - هى منظومة من الفكر الحى، المتحرك، والشمولى الديالكتيكى تتكامل مفاصلها دون تعارضات جوهرية. وهى تتسم فى جملتها باثنتين من السمات الكبرى.

• دقة منهجها العلمى .

• نزعتها الإنسانية .

وتجتمع فى أتمتها الأربعة صفة العالم الشديد فى صرامته المنهجية، وصفة الفيلسوف الإنسانى التزهد، المحب للعدل، والكاره للاقتراء والزيف والعدوان، إن فى العمل الفكرى أو فى النشاط البشرى العام. وقد أظهروا فى حياتهم كما فى كتاباتهم حساسية عالية ضد الجهل والظلم. وبوصفهم أهل علم فقد خضعوا لشروط التفكير العلمى الحازم ضد التيسيط والاستدلال ومنهج الشروح، وكانوا قادرين دوما على تخطى نظرياتهم وأصول مناهجهم لأجل الاستقصاء الأبعد لحقائق البحث، ولغتهم حيوية نابضة تتم عن شفافية الفكر المتحرر بالقلبية الإنسانية. ويبدو أستاذهم كارل ماركس المتتلمذ لهيغل أقرب إلى أن يكون فيلسوف شرقى منه كتلميذ لعالم ألمانى كليانى القلب عنصري التفكير. وأنا لا أقوم هنا باكتشاف، لأن كارل ماركس قد تتلمذ أيضا لجوته ذلك الحكيم العالمى الذى ألهبته ألمانيا ولكن لندفع به بعيدا عن حدودها.

وقد لا يكون من الراجح تصنيف ماركس كفيلسوف غربى بتلك السجبة المثقنة لهيغل وأسلافه التى تعطى لمؤرخ الفلسفة أن يتحدث عنه كأحد أحفاد توما الاكوينى. بل إنى لأظن أنه بقدر ما عاز على الماركسيين الشرقيين استيعاب منهجه العلمى قد تعذر على الغربيين هضمه كفيلسوف: حيث تتكشف منظومة الدفاع الذاتى للجسد الأوروبى عن رفض للقيم الشيوعية كامن فى حجارة النشأة الحديثة لأوروبا. ولعل الفقر ليس وحده الذى جعل لماركس ذلك الموقع الأثير فى الشرق الأقصى، بل هو التجانس. إن ما بين كتاب التاء الأول والفروندريسة وشائج قرى تزيد على ما بينها وبين فينومينولوجيا الروح. تلك الحقيقة التى وعهاها عبدالكبير الخطيبى وهو يكتب «الصراع الطبقي على الطريقة التأوية».

ولست أظن أن كارل ماركس بأشواقه المشاعية المعطرة برائحة التراب الشرقى كان سيبدو غريبا على

«المسلمين» كما بدأ في ثوبه السوفييتي المغربي. كان سيفهم في مسار تاريخ يبدأ من يسوع، الذي أقسم لونا تشاركسكي أنه لو عاد اليوم لصار بلشفيًا.. وفي أيامنا هذه تعلن أطراف اليسار العربي إفلاسها وتقدم السلفية لتصلأ الفراغ بنموذجها السعودي والإيراني، فإن عودة متزامنة لماركس الفيلسوف وتراثنا المشاعي - اللقاحي ستفتح صفحة مقروءة بلا ليس لكل من الأمي والقرئ.

لعل البعض قد طفرت إلى ذهنه للتو تسميات من قبيل اشتراكية عربية واشتراكية إسلامية. وأقول إنها أسماء ليست متناقضة في ذاتها/ كما سبق للماركسي البسيط جورج حنا أن اعتبر الديمقراطية هرطقة في المسيحية، والمسيحية هرطقة في الديمقراطية/ بل التناقض في استخدامها: فقد كان جميع الذين ابتدعوها، ومعظم الذين روجوا لها، أعداء للاشتراكية، وإنما حملوها للتشويش على الشيوعيين. ليس هنا فحسب، بل لعب معظمهم أشواطًا خيانية في كفاحنا ضد الاستعمار من وراء عدائهم للشيوعية الذي وحدهم مع المعسكر الغربي. ولو أنهم كانوا قد اختاروا هذه التسميات للاشتراكية عن وعي لجنودها في تاريخهم ولجودها في بيئاتهم المحلية لكانوا قد التقوا مع الشيوعيين بدلًا من ذبحهم كما فعلوا. ولعلمهم كانوا سيتوصلون معهم إلى إيجاد شيعة شبيهة بشيوعية الشرق الأقصى الآسيوية.

٣ - مبدأ زهد الحكام : مثله قادة البلاشفة وشيوعيو الشرق الأقصى. وكان الخروج عليه في البلدان الاشتراكية بعد البلاشفة من مظاهر الانحراف الشنيع في البناء الاشتراكي ومن عوامل تفور شعوب تلك البلدان من «الاشتراكية».

المبدأ طوره المسلمون وقد مر بنا أن معيشة عمر جعلت من الدرجة الوسطى بين الغنى والشظف. وكان هذا في خلافته. أما قبلها فكان يعيش حسب أوضاعه وإمكاناته دون تقييد إلا بالحاجد المانع من الوقوع في أسلوب الحياة الأرستقراطية كما كان يعيش أثرياء مكة قبل الإسلام. والحكام الأمويون بعد الإسلام. ثم تشدد فيه على بن أبي طالب وعمر بن العزيز لأن كلا منهما جاء إلى الخلافة في ظروف اشتداد التفاوت بين الفقراء والأغنياء. وكان ينهى الناس في خلافته عن التشبه به ويحثهم أن يوسعوا على أنفسهم وعيالهم دون الوصول إلى الترف. ولم يكن عيشه قبل الخلافة كعيشه بعدها. فقد كانت له أموال وعاش في يسر. ثم تخلى عن أمواله بعد الخلافة وجعلها وقفًا. وكذلك كان عمر بن عبدالعزيز، أمير مترف متنعم من أمراء بني أمية، ثم تجرد عن أمواله ونعيمه في أيام خلافته. وتروى مصادر الشيعة عن إمامهم الثامن على الرضا الذي كان المأمون قد اختاره وليا للعهد: «لئن صرت إلى هذا الأمر لأكلن الخبيث بعد الطيب، ولأكبشن الحشن بعد اللين، ولأبعين بعد الدعة، (مكارم الأخلاق للطبرسي الابن - إيران/ حجر ١٣١١ هـ ص ٧٣) ونقلوا تعهد عائلي لإمامهم المنتظر عند ظهوره.

ويعم الالتزام الخليفة ونوابه على الأمصار، تبعًا لتعاليم عمر بن الخطاب التي أوجبت على الوالي أن لا يلبس الملابس اللينة الرقيقة، ولا يأكل الطعام الملون المنق، ولا يركب البراذين. وهذه الأخيرة من صنف البغال كانت تربي وترب خصيصًا لأغراض الأرستقراطية، ولا يشمل الالتزام من هم دون هذه الفئة كالقضاة والإداريين والفرسان. إنما يطالبون برعاية الاعتدال في الإنفاق الشخصي تبعًا للضوابط العامة للسلوك الإسلامي العادي. ولم تتضمن تعاليم عمر تقنين الأمور الجنسية، حيث

تبيح الشريعة الزواج بأربع، مع التصرى بحدود قصوى. ويتفاوت زعماء الإسلام في مسالكهم تجاه هذه المسألة، فقد كان محمد وعلى ضعفاء أمام المرأة، وكان أبو بكر وعمر معتدلين، بينما اكتفى أبو ذر الغفاري وسلمان الفارسي بزوجة واحدة، كما لم يتخذ جوارى. وتخلى عمر بن عبدالعزيز عن جواربه في الخلافة. وكانت له زوجتان قبل ذلك فخيرهما بين الطلاق أو البقاء معه بشروط حياته الجديدة. وينقل عن أحدهما، وهى الأثرية لدية فاطمة بنت عمه عبد الملك بن مروان، أنه توقف عن الصلاة الجنسية طيلة خلافته، وكان فى التاسعة والثلاثين حينذاك. ولعلها من المبالغات التى تصاحب أخبار الأشخاص المتفردين.

زهد الحكام كمبدأ يلزمهم ولا يلزم وعاياهم، فرع كبير من فروع السياسات الإسلامية يتضاعف حجم أهميته فى ظروف نضالنا الراهنة حيث يذهب حكام العربى الحاليين بنسبة ضخمة من موارد البلد تخصص لمسروراتهم واعتمادات قصورهم وأفراد عوائلهم وعشائهم وحواشيهم وحراسهم مع ما يهرب إلى الغرب للإيداع فى مصارفه المتخصصة بحفظ المنهوبات الكبرى. وهذه المصارف متخصصة أيضا فى الأسرار، مما يجعل من المتعذر بالتمام كشف الأرقام الحقيقية لحسابات حكامنا من الخليج إلى المحيط. لكن ما نشاهده بالعين المجردة يكفى للإعلان أن معيشة هؤلاء الحكام هى من العوامل الأساسية فى الأزمة الاقتصادية لكل بلد عربى. ومرة أخرى أقول: إن زهد الحكام إبداع سياسى ولا علاقة له بالدين، لأن المؤسسة الدينية ثرية وباذخة دائما، ولا هو غط قديم للحياة لأن أغنيا - وحكام الأزمنة القديمة كانوا هم الأكثر ترفا ونحنا فى جميع العصور.

٤ - مبدأ الطاعة المشروطة : منصوص عليها فى الآية ٥٩ / - نساء : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله ورسوله.. »، ذلك أن أولى الأمر - الحكام - قد يأمرون بشىء لا يرضاه الناس، فعندئذ يرجعون إلى « كتاب الله وسنة رسوله ». وهى الحكم بين الراعى المسلم وربه. فالطاعة إذن مشروطة باتباع الحاكم للشرعة، ومسموح للريعة، أو هو واجب عليها، أن تخلع الطاعة مستندة إلى شريعته. وهو مبدأ يندرج فى باب ما يسمى اليوم « سيادة القانون » المقيدة لسلوك الحاكم والمحكوم. وكان هذا فى عهد محمد وخلفائه الأقرين أما الخلفاء الأمويون والعباسيون فإن فقهاء القرنين الأول والثانى حرموا طاعتهم. وكان بعضهم يقول: « ما أبالى صليت لغير القبلة أو أطعت سلطانا ظالما ». فالطاعة المشروطة هى من شأن العلاقة بين الحاكم العادل والريعة.

وقد اختلف المسلمون حولها فنص بعض فقهاء القرون اللاحقة على شمولها للحكام الفاسقين وعدم مشروطيتها. وقسك آخرون بالنص القرآنى فى اشتراط الطاعة، وترك لنا الفرقان تراثين متضادين أحدهما يجعل طاعة الحاكم من فروض الدين عادلا كان أم ظالما، ولا يقيدها بشروط. والآخر يحرم طاعة الظالم ويجعل طاعة العادل مشروطة. ويتداخل هذا الأخير مع التراث اللغوى، لكنى خصصته بالكلام من أجل المقارنة مع قاعدة الضغط الحديدي التى سادت فى الحركة الشيوعية وقسكت بها القيادات التى وصلت إلى السلطة لتطبق على أساسها نظام دكتاتورية البروليتاريا. وكانت من مظاهر الخلل فى النظام السياسى للدول الاشتراكية لأنها صادرت حق المعارضة المتضمن فى مبدأ الطاعة المشروطة.



إن تراث الإسلام مفيد هنا. لاسيما أن التصكك بهذا المبدأ نموذج في وقائع ومظاهر وأشخاص، ولم يكن فكرة عارية. وقد وجد حكام وقادة التزموا به، ومعارضون حثوا أتباعهم على رفعه في وجه السلطة وفقهاه، ومنصوفة أدلجوا له وطبقوه بأنفسهم في علاقاتهم مع ولاة الأمر. وفي المبدأ مع ذلك إشكال يقع في مرجعيته التي تنحصر في القانون الشرعي الملزم للحاكم والمحكوم. ومع التخلي عن هذا القانون لصالح قانون وضعي لا يزول الإشكال، لأن القانون ليس صيغة ناجزة صادرة عن إجماع، وإنما تعبير عن وجهة نظر وموقف معين. والمعارضة في العصر الحديث لا تقف عند المطالبة بتطبيق القوانين وإنما قد تسعى لإلغائها. والقانون لا يصلح حكما بين الدولة ورعاياها حتى لو جرى تشريعه من طرف برلمان. إذ المعروف أن القوانين البرلمانية تصدر بالأكثورية لا بالإجماع، مما يعني وجود قطاع من الشعب غير موافق عليها. وهذه عقدة عسيرة الحل وليس ها هنا موضع بحثها.. وتبقى للمبدأ في شتى الأحوال قاعدته العامة التي تمنح السلطة، كما القيادة، من الاستبداد بقراراتها وتبني للناس عدم التقيد بما لا يتفق مع حقوقهم أو مع آرائهم من سياسات.. ولو أتيح لي أن أكون عضو في قيادة حزب شيوعي، وليس غير الحزب الشيوعي من يتصدى للمهام الجليلية، لكنت سعت إلى تعديل مبدأ المركزية الديمقراطية بمبدأ الطاعة المشروطة بدلا من الاستناد إلى نظرية المطلق والنسبي التي لحصها الشيوعي العراقي ماجد عبدالرضا بلسان الجميع.

الحديث الذي اخترته لإضاءة العنوان لا يتصور صدوره عن النبي محمد، إلا أنه ورد في مصادر معتمدة وقديمة - صحيح مسلم، سنن الترمذي، سنن الدرامي، ومسنند أحمد - مما يسجل وطأة الأحداث المبكرة التي عاشها الناس في أذهان المسلمين. وهناك إضافة على الحديث في بعض رواياته تقول «قطوبى للفربا» ترين عليها رؤية صوفية، والمتصوفة الأقطاب عاشوا غربة الإسلام، الذي انفصل عنهم عن العقيدة بالغاء الواسطة - الوحي - ليكون الصوفي حر في علاقته بالسما. وكان أقطاب التصوف غير مؤمنين بالأثنياء، ويكرهون الدولة ورجال الدين، وكانوا مشاعيين في نظرهم للأموال ويحبون الفقراء. وكان أحد كبرائهم عبدالقادر الجيلاني يمتنى لو امتلك الدنيا حتى يعيد توزيعها على الجبابرة. وسافر أبو يزيد البسطامي إلى مكة فخرج له إنسان في الطريق وسأله: أين تريد؟ قال: أريد الحج. قال: كم معك؟ قال مائتي درهم. قال: أنا ليس معي ولا درهم وعندي عيال فهل لك أن تعطيني دراهمك وأقف لك في هذا المكان وتطوف حولي سبع مرات فيكون حجك؟ قال: نعم. وأعطاه المائتين وطاف حوله سبع مرات وعاد إلى بلدته.

بفضل حضوره في مركز السيادة لا يشعر السلفى بالفرية التي كان يشعر بها الصوفى. وسيعسر عليه ثم أن يكون أكثر من رجل دين. والتاريخ لا يصنعه رجال الدين، الملحقين على الدوام بمواكب الدولة، وإنما وعى الفرية، الذي فيه تكمن القدرة على الخلق.. وحيث تستمر العصور في سيرها يستمر الإسلام في غربته بينما يزداد السلفى قربا من مواطن السيادة التي تستقر فيها الدول. وبذلك تزداد علاقته بالإسلام تأزما؛ فالإسلام غريب، والسلفى مقبىم، والإسلام كائن تشرىخى والسلفى يعيش خارج التاريخ، فلا يعود انطباقهما على بعضهما أسهل من انطباق المربع على الدائرة. إن فهم الإسلام بوصفه كائن تشرىخى يعنى فهمه في غربته. لأن الكائن التشرىخى مرهون بلحظات

فعله المشروطة بالزمن، فهو لا يكون أبدي الحضور إلا في عين العقيدة. والإسلام يؤخذ بالعقل لا بالتقليد. وهذه قاعدة أجمع عليها المجتهدون وأكدها الغزالي الذي اعتبر العقيدة حجاب. وما يؤخذ بالعقل مش هو الدين، الذي هو موضوع خالص للإيمان. وعندما نسلس العنان لهذه القاعدة فلا بد من الوصول إلى القطيعة مع الإسلام، أي التعامل معه من حيث هو كائن تتريفي، أي كائن غريب، بمعنى غير حي، وغير فاعل كما كان في عصوره المسماة باسمه. ومعرفة الإسلام في غربته لا يقدر عليها السلفي لأنها معرفة عقلية، والسلفي محجوب بالعقيدة.. قد يكون الماركسي هو من يقدر على التعاطي مع هكذا غريب إنما بشرط أن يكون قد تلقى الماركسية بالغروتديريسة. وهذا شرط قد يكون مخصوص بالماركسي العربي، والشرق أوسطي عموما، خلافا للماركسي الصيني. لأن الأخير كان يتعامل مع تراث حي يعيشه بنفسه وغير مقطوع عنه بعدة قرون من الهمجية العثمانية، وهو بالتالي لا يحتاج إلى جهد خارق حتى يعيد اكتشافه.

وقد تم تصنيف الماركسية لا عن طريق عمل عقلي بل من خلال الممارسة الاجتماعية.. أقول هذا أيضا لأن الماركسية كمنهج علمي لم تصل إلى الصين، إنما وصل إليها ماركس/ الفيلسوف، الإنساني، الروحاني، ذو الأشواق المشاعية والمبشر بمجتمعات لا تحكمها دول. والماركسي العربي/ المقطوع عن تراثه الحضاري بالهمجية العثمانية، وعن ماركس بعقيدته السوفيتية وتأويله الغربي/ سوف يحتاج إلى جهد مزدوج يرجع به إلى: ماركس الفيلسوف الإنساني الروحاني، المشاعي الأشواق، واللقاحي الرزية، وإلى تراثه الحضاري بما فيه من قيم يحملها الإسلام في غربته. وستكون تلك وحدها هي بضاعة الإسلام في العصر الجديد. وهي كما ترى أكثر مما أرادته ترميز من الإسلام التي يشتغل عنده بالدين.

هل يسمح لنا الحديث عن تراث الإسلام وقيمه الحضارية بالحديث عن مسلم مغترب؟ هذا يفترض عودة شخصية لاسم يعنيته يتحدث بتلك اللغة عينها التي تحدثت بها اللزوميات أو تحدثت بها الرازي أو أبو زر أو حمدان. ولا طريق إليها سوى مذهب الرجعة الشيعة. وإلا فالإسلام الغريب هو علاقة عقلية تجمع ما بين القيم الحضارية للوسط والحياة الحديثة لتحقيق المطالب التي بسطناها في هذه السطور. وما يشير التماثل هنا هو الدين. وقد قلت إن الدين يبقى مع زوال الشرائع وتطور المذاهب الفكرية والاجتماعية، وأنه مقطوع الصلة بالتراث، أي أنه ليس من عناصر التكوين الثقافي للإنسان.

وهل يسهم الدين الإسلامي في التعبشة ضد الغرب؟ تجارب الشيعة تجهز الجواب بنعم، لكن بالشرط التي حدناها، وأوجبها التوافق بين الموقف الديني والقيم الجماهيرية المتوجهة ضد الاستبداد المعلى والعدوان الخارجي. ويبقى الفعل الأثمن في عموم الساحة للقيم التي تنفع في غياب الدين.. إننا نقف دائما على «شعور إسلامي» يوجه الجماهير في الأحداث الكبرى للصراع مع الغرب، متكاملا مع هذه القيم وليس بالضرورة مع فروض الدين، أو «الشعور الديني». وهذا «الشعور الإسلامي» صار يتقيد أكثر وأكثر بالهوية القومية، فالجماهير العربية تحتاج لعدوان غربي على بلد عربي أكثر مما يحدث لها في حالة بلد إسلامي. وجماهير ذلك البلد بدورها لا تتحرك ضد هكذا عدوان بنفس وتيرة تحرك الجماهير العربية. وما تشترك فيه الجماهير المسلمة على اختلاف البلدان هو

تلك القيم الحضارية للإسلام، التي هي في تحليلها الأخير جزء من قيم الشرق، التي تسمع له بالتردد ضد العنوان القري بعيدا عن اختلاقات الأديان والقوميات.

الهوامش

(١) وإنني لآتيم على أي حال بارقة أمل في إنشاء المنظمة العربية لحقوق الإنسان بمبادرة المجاهد الراحل فتحي رضوان، إذ أظهرت الاستعداد لعبور المناقشات الجارية بتعميم الكفاح ضد التمييز مهما كان المصدر ومهما كانت الضحية. ولاشك أن كفاحها سيكون بعيد الأثر إذا تمكنت من ضمان استقلالها المالي ولم تضطر إلى قبول الابتزاز الذي يفرضه عليه بعض أمراء النفط بالمساومة على العضوية لقاء الدم بالأموال.

(٢) لا علاقة لهذا المصطلح بالمعاني المتداولة للقاح في قواميس الطب والنبات. واقتضى أن هذا قد يكون من جنس مشترك قديم جدا مع كلمة «نكاح» لأن النون واللام والكاف والقاف كثيرا ما يقع فيها الإبدال عند العرب في فصاحم وعاميتهم.

(٣) يرقد هذا المنحى من التصوف تحت طبقة سميكة من خرافات ماسينيون ونيكلسن تفقها بها كلنا.

(٤) في كتاب التاو

كس الذهب واليشب فلن تقدر على حمايتها

احتجن الثروة والجاء تقترب من الكارثة

(٥) المثال اليسوعي لهذا النظام في أعمال الرسل، من العهد الجديد، ٣٣/٤ - ٣٧.

(٦) مؤرخ العلم الأمريكي الكبير جورج سارتون: «إن بلادنا قادت العالم في حقن الفلك. وهذا شيء نفخر به، لكن علينا أن نذكر باللوم منجسينا إذا كنا نريد الثناء على فلكيينا. إن عندنا منجمين أكثر مما عندنا من الفلكيين. انظر:

Ancient science and modern

Nebraska university press 1953, p. 61.

David Mclellan, Marx's Grundrisse Granada Publishing (٧)

مقدمة المترجم 1979 London

حمام لا يخوض سباقا

أحمد سيد حسن

لحمد حمام عالم خاص، ومعايير وتفاصيل مختلفة ، تجعل الذى يقترب من هذا العالم - كما فعلت أنا - يشعر بالغيرة لأن محمد حمام صنع لنفسه هذا العالم الذى يعيش فيه.

فمن ملامح هذا العالم حالة "الرضا" الشديدة التى يعيشها حمام، وهو يشعر أنه لم يضع أبدا أية لحظة فى حياته دون جدوى، ولا يشعر فى نفس الوقت "بالأسى" أو "الغضب" تجاه أى حدث مر به فى حياته - "العريضة" و"العميقة". ورغم أنه فى العقد السادس، ألا أن روحه الطفلة لاتدل أبدا على عمره "الدفتري" لدى إدارة السجل المدنى.

يبتسم حمام ابتسامة وادعة وتسود وجهه النوبى الأسمر مشاعر الراحة والرضا ، وهو يلخص مشوار حياته، حتى أنه قال لى ذات مرة: لن أهنأ كثيرا إذا غادرت هذه الحياة فقد فعلت كل شيء تقريبا".

وبالفعل فقد جمع حمام بين عوالم كثيرة داخل عالمه الخاص.

ابن النوبة الذى ولد فى جزيرة أسوان، وعاش طفولته فى حى "بولاق" يتطلع إلى "الترامواي" بدهشة. ويشقاة "الشعبطة" و"الاستكشاف" وفى كلية الفنون الجميلة تتعلم الأبدى الشقية نوعمة "الإبداع" ، ثم تتطلع زوجه مثل أهل النوبة إلى الموسيقى والغناء، مقدما تراث وغناء أهل النوبة ورقص عيدان



الأيّوس، ويسحر سامعيه بأغنية "الليلة يا سمرة" ولم يشعر باليأس بعد أن سطا آخرون على أغانيه وعرفت طريقها إلى الشهرة، ذلك أن حمام قرر دوماً ألا يخوض سباقاً في عالم الفن، وإنما يقدم فناً حقيقياً، وليس سلعة تجارية. ودخل الشاب محمد حمام إلى عالم السياسة من باب اليسار، نفس الباب الذي دخل منه محمد خليل قاسم صاحب "الشمندورة" وزكى مراد المحامي والمناضل الشهيد ابن "أبريم" الجميل.

وامتدت رحلة السياسة إلى المعتقلات، وأضاء حمام ليل الاعتقال بأغانيه ورسومه وفنونه حتى أنه وهو يحكى عن تجربة السجن خمس سنوات مرة واحدة، لا يشعر بأي مرارة، وإنما يفرق بالمشات من القمص والنوادر الساخرة والضاحكة. حتى تشعر بأن الكثير قد فاتك إن لم تسمع مع حمام!

من السجن إلى مرارة الهزيمة سنة ١٩٦٧، وضرب السويس التي غنى لها حمام "يا بيوت السويس" وإلى الإذاعة حين كانت الساعة الخامسة والربع في البرنامج العام موعداً مع الشجون الجميل وصوت حمام يغنى للأم "يا مايا" ..

وفي حزبنا حزب التجمع، يظل صوت حمام وأغانيه هما الرحلة الدائمة، في المؤتمرات السياسية والمناسبات الاحتفالية السعيدة والعزينة معاً. وخاض حمام معارك انتخابية مختلفة.. وكان يلقي دائماً ترحيباً وحياً من الناخبين، وإن ضاعَت أصواتهم بسبب فساد النظام الانتخابي، ولكنها كانت أيضاً مناسبات للضحك والسخرية إلى حد البكاء.

ويحكى حمام عن رحلاته وسفاراته في الشرق والغرب، وصداقاته وعالم النساء على وجه الخصوص، وهو عالم رقيق وفوضوي في ذات الوقت، فلا يقبل حمام أي "نظام" ويمشّي أن يعيش كل لحظة "بحرية"، و"بعفوية". إلى جانب حمام رأيت عشقاً للحياة، والسعادة الحقيقية بأبسط الامكانيات.. وأبسط الأماكن.

في أزمة حمام الصحية، التي يتغلب عليها الآن، وجدت أن العب الذي زرعه حمام في أفئدة الكثيرين يساعده الآن على الشفاء.

وفي بداية هذه الأزمة كان أحد أقرب أحبائه "محمد سعيد" يتوارى كثيراً ليخفي دموعه العزينة لمريض حمام.. ومنذ أيام رأيت محمد سعيد تلميذ حمام ورفيق في مدرسة عشق الحياة .. سعيداً وعيناه تتالقان فرحة .. فحمام يغنى في رحلة الشفاء.

سيحتاج محمد حمام إلى الكثير من الكتابة عن حياته المتعددة في مجالات مختلفة..

كسياسي يساري، وفنان، ومهندس، وصديق ورفيق، وزوج وعشيق. وستجد أن خيطاً واحداً يربط ذلك كله، وهو الحب الذي عاشه حمام والصدق الذي مارس به كل شيء، وهو حب دائم يربطنا بعالم محمد حمام.

رحلة سلوى بكر «البشمورية»!

عبد الستار حتيّة

.. لا تصدق، إطلاقاً، أن سلوى بكر هي الكاتبة الحقيقية للرواية الصادرة عن دار الهلال منتصف أكتوبر الماضي، باسمها، وبعنوان «البشمورية»!

الكاتب الحقيقي للرواية قروي مصري يدعى «بدير» ولد وشب في بلدته بدلتا مصر.. وهرب بعد تخليه عن حبيبته، إلى الفسطاط، وعاش بها فترة طويلة، حتى أنه ظن أنه إذا ما عاد لبلدته فلن يتعرف عليه البشموريون، أهله!

وعاش «بدير»، طوال عمره، ظروفًا سيئة وقاسية، وهو ساذج وبسيط، يندهش، ويسأل ألف سؤال، لكي يستوعب إجابة واحدة.. هل لأنه لا يثق في أحد؟ أم لأن الصراعات، من حوله، كانت على أشدها.. صراعات ما بين الكنيسة ووالى مصر، والثائرين، من المسيحيين والمسلمين، ضد دفع الخراج لبيت المال، بالإضافة إلى صراعات أخرى كانت تضطرم داخل صدر صاحبه، ورفيقه في رحلته الشمس «ثاونا».

و«ثاونا» هذا حير «بدير» كثيراً، وربما لم يفهمه حتى آخر سطر في الرواية.. يقول منه:

«ثاونا لم يكن فيما يبدو لى كيعض من الكنسيين المتزمتين الذين أصادفهم فى بيعتنا، بل كان واسع الصدر، غزير العلم، عميق الإيمان، وإن كان قد تردد عنه فى البعّة، أنه كان فى حياته العلمانية الأولى، قد درس فى مكتبة للصبيان ببلدته أحميم، كما تعلم الحكمة والطبابة وفنون التصوير على يد

عجوز مشهورة فى هذه البلدة، يقال لها دلوكة، وأن هذه المرأة ظلت حتى موتها متمسكة بوثنيتها وكانت تجل دين آباتها من عبدة الشمس، وأن المسيحيين المؤمنين كانوا أن يفتكوا بها أكثر من مرة كما جرى مع كثير من الوثنيين .
و«ثاونا» نفسه يعترف لصاحبه «بدير» وهما فى طريقهما إلى الثورة المتأججة فى بلاد البشمورى ضد الوالى ، حاملين رسالة من الأب «يوساب» إلى الثوار .. يقول له: «أجل.. أجل يا بدير.. أنا لا أشعر بالخطيئة أبداً، وأتعذب لذلك كثيراً، لأنه يفترض أن أتوب إلى الرب، ولا أعرف لماذا يحدث لى ذلك يا بدير.. قل لى لماذا لا أندم وأتوب؟»

ويقال إن «بدير» عاش فى أواخر العصر الأموى، وبدايات العصر العباسى فى ذلك الوقت كانت مصر مزدهمة بوجوه غريبة ولغات شتى وفرق متباينة، وديانات تبدأ بالوثنية وتنتهى بالإسلامية، وما بينهما: الديانة الفرعونية المسيحية وعبدة النار و.... و.... و«ثاونا» الذى حمل كل هذه التناقضات الثقافية فى رأسه، فمثل «بدير» فى فهمه، ولم يكن هذا الأخير، يبتقى غير أن يعيش الناس بلا حروب ، بلا ظلم، بلا كفر.. لكن مصيره، رغم ذلك، كان مأساوياً، مثله مثل الفلاح المصرى اليوم.. يقول «بدير»: «.. ومضت ساعات عدة قبل أن يأتوا لنا بمقطف خبز وزلعة ماء، فصاروا يوزعون على كل منا رغيفاً، ويمرون الزلعة علينا لنبل ريقنا، فما يكاد الإنسان يرفعها إلى فمه ليلق منها شربة سريعاً، حتى يخطفها منه الجندي وربما قبل أن تصل فمه، ليعطيها لإنسان آخر، فلم يشرب أكثر الناس، وظل الأطفال على صراخهم، وربما أزهقت أرواح بعض منهم بسبب ذلك..»

.. ولا يدرك «بدير» أن أجواء القرون الوسطى من حوله تضج بتحولات سياسية واجتماعية وفكرية، وتعصف بكل الثوابت والمسلمات، حتى تلقى به فى الأراضى الموحلة بالدلتا شريداً تاتها ملوثا بالطين مسروق المتاع.. وأن جنود الوالى لا يفرقون بين الفلاح الجائع المسالم والفلاح الجائع الثائر.. ولا بين الفلاح المسيحي والفلاح المسلم، الكل ينتحب، يرسف فى الأغلال ، تختلط دموعه ودماء بدموع ودماء الآخرين.. ويشكلون سوياً نسيج المصرى.. «البشمورى»!

.. ومن خلق «بدير» ١٩

خلقته سلوى بكر، وجعلته إنساناً وأنطقته كلاماً.. لخصت فيه أحداث قرنين من الصراعات القبلية والانتفاضات الفلاحية فى مصر.. وهذا، طبعاً ، لا يكفي.. إذ أن الأهم ، والأصعب، هو اللغة التى أنطقتها المبدعة «سلوى بكر» ل«بدير» ليأتى النص - الرواية، معبئاً بخليط الماضى وتراكمات الثقافات المتنوعة..



الفرعونية والقبطية واليونانية والعربية.. حتى أنك لا تصدق، إطلاقاً، أن سلوى بكر هي الكاتبة الحقيقية للرواية الصادرة في ١٧٨ صفحة من القطع المتوسط، واستعانت، في خلقها لـ «بدير» وفي كتابتها للرواية بأكثر من ٢١ مرجعاً قديماً ومعاصراً..

ولا تتوقف الرواية عند حدود التغيرات المساوية، التي حلت بشخصياتها على الأرض المصرية، بل ترحل معهم إلى عدد من المدن العربية في تلك الحقبة التاريخية البعيدة.. في بغداد وغيرها، حيث تدور أحداث الجزء الثاني من الرواية الذي سيصدر قريباً وتبقى أحداث الجزء الأول في «اليشمورى».. رواية غير عادية، لغة وموضوعاً، شكلاً ومضموناً، تدور حول الصراع بين الحكام والحكوميين، بين الذين يستغلون الناس باسم الدين والعقيدة، ولا يسمعون لإدراك الجوهر الإنساني السمع للأديان.

رفاعة الطهطاوى :

الإرهاصات الأولى للفكر العلمانى المصرى

أيمن فايد

مقدمة

لا يستطيع أى دارس للمنتجج الفكرى العلمانى المصرى إلا أن يعود إلى بداياته الأولى، حتى يتعرف على تاريخية هذا الفكر، وأهم سمات السياق الاجتماعى والثقافى التى أحاطت به وقتئذ، ولا شك أن الفكر العلمانى المصرى كان له رواد أوائل شكلوا بمنهجهم الفكرى الإرهاصات الأولى له بمصر، ومن أوائل - بل ومن أهم - هؤلاء الرواد-المفكر المصرى الكبير رفاعة الطهطاوى (١٨٠١ - ١٨٧٣).

والحقيقة أن الطهطاوى يكتسب أهميته الكبيرة فى تاريخ الفكر المصرى عامة - وليس العلمانى منه - فحسب - من عوامل كثيرة لا يمكن حصرها. فعلى سبيل المثال: (أ) يعتبر «الطهطاوى» من أوائل الرواد للنهضة العربية الحديثة، به يؤرخ فجرها، ومعه يبدأ انفتاح الوطن العربى على الغرب.

(ب) يعتبر «الطهطاوى» أول «جسر عربى» عبرت عليه الثقافة الأوروبية عموماً (بما تشمله من الأفكار العلمانية)، والفرنسية منها خصوصاً إلى العالم العربى، مؤذنة بدء النهضة العربية.

(ج) «الطهطاوى» هو المؤسس الحقيقى للنهضة التربوية والتعليمية الحديثة فى مصر، التى انطلقت فيما بعد لتشمل «العالم العربى» (١).

(د) «الطهطاوى» هو الذى علم بنفسه آباء كل رواد مصر.. والرواد العظام أنفسهم فى طفولتهم لا بد أخذوا العلم على يدي رفاعة.. أو فى مدرسة أنشأها بنفسه.. وبالرجوع إلى تواريخ ميلاد ومسير حياة كل عظماء الفكر والسياسية والأدب والعلم.. فى مصر.. سوف نجد أنهم لا بد تعلموا على يدي رفاعة ومنهم: عرابى - البارودى - محمد عبيد - قاسم أمين - عبدالله النديم.. والد نجيب محفوظ.. والد لطفى السيد - والد طه حسين - والد العقاد - والد توفيق الحكيم.. وإلى نهاية الدنيا.. ستجد فى كل جيل جديد مصريين تعلموا من فكر الطهطاوى.. فى كتبه.. وجهاده. (٢)

وسأحاول فى السطور القادمة أن أتبع منهجية علم اجتماع المعرفة (Sociology of Knowledge) فى هذه الدراسة الإزهاصات الفكر العلماني لدى الطهطاوى، تلك المنهجية التى تؤكد ضرورة دراسة الفكر.. من خلال علاقته الجدلية بسياقه التاريخي والاجتماعي والثقافي، تأثيرا وتأثرا، حيث يرى «كارل مانهايم» - مؤكدا ذلك - أن الموضوع المناسب (للسوسيولوجيا المعرفة) هو أن نلاحظ كيف وعلى أى شكل ترتبط الحياة الفكرية فى لحظة تاريخية ما بالقوى السياسية والاجتماعية القائمة فى تلك اللحظة. (٣) فدراسة الفكر لا تكون صحيحة ما لم ننظر إليه فى مجاله التاريخي أى فى المجتمع الذى ظهر فيه بكل مكوناته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأيدولوجية. ذلك لأن عطاء هذا الفكر وإضافاته مهما بلغت قيمتها تبقى حلقة فى سلسلة طويلة تربط ما قبلها بما بعدها. (٤)

وقبل أن أستمر فى الحديث، أود أن أعتذر للقارئ العزيز مبديا عن الأسلوب الأكاديمي شديد الاعتماد على التوثيق - الذى قد يبدو جافا وملا بعض الشيء - الذى كتبت به هذه الدراسة، وعزائى أننى لم أكن أحلف من وراء ذلك سوى تحقيق الدقة المنهجية والوضوح قدر استطاعتي من ناحية، محاولا بقدر الإمكان الابتعاد عن التعقيد والفوضى.

المنتج الفكرى والعملى للطهطاوى

.. ما أقسى الجدار.

عندما ينتهض فى وجه الشروق.

ربما تنفق كل العمر.. كى تنقب ثغرة.

ليرى النور للأجيال.. مرة.

أمل دتقل

تتميز الآثار الفكرية التى أبدعها الطهطاوى بشمول غطى احتياجات عصر النهضة العربية فى زمنه تقريبا.. فنحن إذا قارنا الرجل مثلاً بجمال الدين الأفغانى (١٨٢٨ - ١٨٩٧م) أو بالإمام محمد عبيد (١٨٤٩ - ١٩٠٥م) أو بمبدالرحمن الكواكبي (١٨٥٤ - ١٩٠٢م) وجدنا نوعية مختلفة عن هؤلاء المثقفين والمفكرين، فهو لم يحصر جهوده فى نطاق الفكر الذى تتميز به حركة «المثقفين» بالمعنى الخاص والضيق، وإنما كان «مثقفا» فهم «الثقافة» بمعناها العام، وقدم لشمبه وأمنه زادا

ثقافيا يغطي احتياجات هذه الأمة - تقريبا - فى عملية التطوير والتغيير الجارية لمختلف جوانب الحياة. حياة الأمة بطبقاتها وفتاتها، لا حياة «المثقفين» فقط من أبنائها... لقد كانت همومه هى هموم «الكافة» - كما كان يعتقد - لا هموم «الصفوة» وحدها (٥)*
وما أعان الطهطاوى على التقدم فى طريق تحقيق الآمال التى عقدها وعزم على تنفيذها صلات كانت بين إبراهيم باشا بن محمد على، وبين عائلة رفاعة بطهطا، فعندما وصل رفاعة من بعثته إلى فرنسا كان إبراهيم باشا أول من استقبله من الأمراء «فسأله عن بيت آبائه بطهطا، بعد أن عرف أنه من ذريتهم.. ووعده بإدامة الالتفات إلىه» (٦) ولم يكتف إبراهيم بذلك بل أقطعته ٣٦ فدانا فى الحانكاكة. (٦)

والحقيقة أن البعض يخطئ؛ إذ يعتقد فى أن الفرد الواحد أو المفكر الواحد يبدأ فكره من نقطة الصفر، مهما كان مبدعا أو واقعيا، بل الأصح فى اعتقادى أن كل ما يستطيعه الفرد أو المفكر هو أن يسهم فى جعل الفكر يتقدم على ما أوصله إليه الآخرون من قبله، ذلك أن الفرد يجد نفسه فى وضع موروث ذى أنماط فكرية مناسبة لذلك الوضع، ويحاول الفرد إزاء ذلك أن يزيد أنماط ردود الفعل الموروثة إتقانا، أو أن يستبدلها بأنماط غيرها، لكى يعالج بكفاءة أكبر التحديات الجديدة التى تنجم عن التغيرات والتحولات الجديدة فى وضعه. لهذا فإن كل فرد محكوم سلفا بكونه ينمو ويشب ضمن مجتمع ما. ولهذه الحقيقة معنى مزدوج، أولا، أن الفرد يجد وضعا جاهزا لم يكن له يد فى تكوينه، وثانيا، إنه يجد فى ذلك الوضع أنماطا ناجزة للتفكير والسلوك. (٨).

نستنتج من ذلك أن الفرد لا يفكر فى فراغ، لكنه يتأثر بعوامل اجتماعية وثقافية شتى سبقت وجوده الشخصى المحدود تاريخيا، فباتى الفكر هنا وليدا لعملية جدلية بالغة التعقيد بين هذه العوامل المشار إليها سابقا - من ناحية، وبين اجتهاد المفكر الجاد والمجتهد (رفاعة مثلا) فى تطوير ما تم التوصل إليه من أفكار وثقافات بما يتناسب مع السياق الاجتماعى والتاريخى المعاصر للمفكر نفسه.

والواقع أن عهدى محمد على وإسماعيل قد هينا الدوافع (أو السياق) الاجتماعى - السياسى الذى أتاح لرفاعة الطهطاوى أن يصبح منظر الأمة المصرية وقد كان ذلك على مرحلتين: كتاب «تخليص الإبريز» (عهد محمد على). ثم كتاب «مناهج الأبواب المصرية» (عهد إسماعيل). (٩)

أما عن كتاب «تخليص الإبريز» فى تلخيص باريز، فقد كان أول كتاب أصدره رفاعة فى شبابه عام ١٨٣٤ (١٠) وكان رفاعة قد ألف هذا الكتاب - الذى يُعد بحق أول نافذة أطل منها العقل العربى على الحضارة الأوروبية الحديثة - أثناء مرافقته لإحدى البعثات إلى فرنسا التى أرسلها محمد على، حيث كان دوره الأساسى مجرد الوعظ والتوعية الدينية - لحماية أعضاء البعثة من البلبلة الفكرية، أو الانحراف فى باريس. لكن الطهطاوى لم يقتنع بمجرد إقامة الصلاة والوعظ والإرشاد... بل درس الفرنسية... وإنخرط فى سلك طلاب البعثة، فدرس علوم الحرب والهندسة والمعارف والقانون... وتخصص ويرع فى الترجمة. (١١)

والحقيقة أن البعثات التعليمية التى أرسلها محمد على إلى فرنسا كانت من ضمن الوسائل العديدة التى اتبعها ليحقق لدولته المصرية الوليدة الانفتاح على أحدث ما وصل إليه الغرب من تقدم علمى

وفكرى (١٢) وذلك في إطار محاولة لعصرنة (تحديث) الكيان المصرى لها طابع رأسمالى - ولو ضمنى بالطبع - بالرغم من أن النظام الرأسمالى نفسه لم يكن قد تكون بشكله التام فى أوروبا نفسها (١٣). وكان للطهطاوى وأمثاله من أبناء الطبقة الوسطى المصرية دور رئيسى فى تنفيذ هذا المشروع التحديثى إبان عصر محمد على (١٨٠٥ - ١٨٤٠م)، حيث تعاطف دور الدولة فى خلق ويلورة هذه الطبقة فى المجتمع المصرى على أسس جديدة لأسلوب إنتاج احتكار الدولة الانتقالي الجديد الذى صاغه الوالى وأرساه فى هذا المجتمع، بحيث أصبحت هذه الطبقة فى الحضر تتألف من أعضاء البعثات التعليمية الذين كان الوالى قد أرسلهم للتعليم فى أوروبا وأصبحوا بعد عودتهم يتقلدون المناصب الإدارية والفنية الوسطى فى المؤسسات والنظم الصناعية والزراعية والأمنية والعسكرية والتعليمية التى أنشأها الوالى فى طول البلاد وعرضها (١٤) تحقيقا لطموحاته فى وراثة الإمبراطورية العثمانية الضعيفة من خلال تكوينه للدولة المصرية الحديثة.

وعلى المستوى الفكرى أو الثقافى، فقد لعبت هذه الطبقة الوسطى المصرية دورا توفيقيا أو وسطيا، فى المجتمع المصرى فى العصر الحديث. والمقصود بالوسطية أو التوفيقية، هنا هو التوفيق بين الموروث الثقافى بصفة عامة - والموروث الدينى منه بصفة خاصة - وبين الوافد الثقافى المتمثل فى الحضارة والثقافة الغربية، حيث نجد أن هذه الوسطية أو التوفيقية تكاد أن تكون قاسما مشتركا بين كافة أعمال (أغلب) المفكرين الذين ينتمون إلى هذه الطبقة، بدءا من ظهر منهم فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر من أمثال الشيخ «رفاعة الطهطاوى» و«جمال الدين الأفغانى» و«الشيخ محمد عبده».. انتهاء بعدد كبير من هم موجودون منها على الساحة الآن أو من رحلوا عنها منذ سنوات قليلة. (١٥) هذا إذا لم يحدث لهؤلاء المفكرين انتماء ببقى آخر مغاير للطبقة التى ولدوا ونشأوا بها من خلال تبدل وعيهم بشكل عميق أو حتى ذوائى فى بعض الأحيان.

يقول «جابر عصفور»: إن كتاب «تخليص الإبريز» ينطوى على الدلالات الأساسية التى تكشف عن علاقة (هذا الفكر المنتمى للطبقة الوسطى المصرية مثل الشيخ رفاعة) بالآخر (الغرب) المغاير فى الثقافة من ناحية، وتقيله لمفهوم الدولة المدنية الحديثة عن هذا الآخر من ناحية ثانية. وسواء تحدثنا عن الأولى أو الثانية فإن المعيار التيمى الذى انطلقت منه الناحيتان واحد، وهو «تخليص الإبريز» (الذهب) من المعادن أو الأوشاب التى تختلط به، ومن ثم استخلاص عنصر القيمة من حضارة الآخر (الغرب) بما يتناسب ودوافع الذات القومية وخصوصيتها وتراثها، ويضيف إلى ما يؤكد الثوابت التى تصوغ هوية الأمة (كما يراها هذا المفكر) فى نهاية الأمر. وما يقوم عليه كتاب رفاعة من تشبيه مركزى، ينطقه عنوانه، يلخص دلالة الموقف كله فى هذا السياق، وهى تحكيم الوعى النقدي فى تمدن الآخر الأوروبى وثقافته وتصفيه ما يمكن تلقيه عن الآخر من مصفاة الوعى، وذلك بفصل عروق الذهب عن غيرها الذى لا ينطوى على فائدة، أو يؤدى إلى مضرة. وإذا كان وجه المشابهة فى «تخليص الإبريز» يتضمن معنى التصفية من الكدر، وإلشء من أوشابه، وأخذ خلاصته فى آن، فإن اقتران هذا المعنى بملفوظ «تخليص الإبريز» يؤكد دلالة تصفية التصفية ومراجعة المراجعة أو خلاصة الخلاصة، وصولا إلى جوهر (الذهب) الخالص النافع من كل ما ترمز إليه المدينة (باريز). (١٦)

ولابد أن هذا الجهر (الذهب) الخالص هو ما كان يعنيه الشيخ حسن العطار (١٧٦٦ - ١٨٢٥م) أستاذ رفاة - الذي أثر فيه تأثيراً بالغاً أثناء دراسته بالأزهر - عندما دفعه إلى الإقبال على علوم الغرب (١٧) من مطلق صيحة العطار الشهيرة «إن بلادنا لابد أن تتغير أحوالها، ويتجدد بها من العلوم والمعارف ما ليس فيها» (١٨) مدفوعاً بدوره إلى ذلك باحتكاكه بعلماء الحملة الفرنسية على مصر (١٧٩٨ - ١٨٠١م).

ومن ناحية أخرى، كان لثقافة رفاة الأوروبية التي حصل عليها أثناء وجوده بالبعثة دور كبير في تمكنه سواء على (التخليص) أو (التلخيص). وهنا لا يتركنا الطهطاوي نفسه بحاجة إلى استقصاء مصادر ثقافته الأوروبية، فهو يكتب في كتابه الشهير «تخليص الإبريز».. متحدثاً عن دراساته أيام إقامته بباريس بين ١٨٢٦ و ١٨٣١م فيقول:

«وقد قرأت كثيراً من كتب الأدب فمنها مجموعة نويل، ومنها عدة مواضع من ديوان لتشير (يقصد أعمال فولتير)، وديوان رسين وديوان روسو (ودويوان مونتسكيو) خصوصاً مراسلاته الفارسية التي يعرف بها الفرق بين آداب الإفرنج والعجم، وهي أشبه بميزان بين الآداب الغربية والشرقية وقرأت أيضاً وحدي مراسلات إنجليزية صنفها القونتة شيمستر فيلد (يقصد الكونت أو اللورد تشستر فيلد) لترربة ولده وتعريفه، وكثيراً من المقامات (يقصد القصص؛ أو المقالات؟) الفرنسية. وبالجملة فقد اطلعت في آداب الفرنسية على كثير من مؤلفاتها الشهيرة.. وقرأت في الحقوق الطبيعية مع معلمها كتاب برلاكي وترجمته وفهمته فهما جيداً، وهذا الفن عند التحسين والتقييح العقلين (يقصد النقد العقلي) يجعله الإفرنج أساساً لأحكامهم السياسية المسماة عندهم شرعية.. وقرأت أيضاً مع مسيو شواليه جزئين من كتاب يسمى روح الشرائع، مؤلفه شهير بين الفرنسية يقال له مونتسكيو، وهو أشبه بميزان بين المذاهب الشرعية والسياسية، ومعنى على التحسين والتقيح العقلين، ويلقب عندهم بابن خلدون الإفرنجي، كما أن ابن خلدون يقال له عندهم مونتسكيو الشرق، أي مونتسكيو الإسلام. وقرأت أيضاً في هذا المعنى كتاباً يسمى: عقد الثأنس و الاجتماع الإنساني (يقصد العقد الاجتماعي)، مؤلفه يقال له روسو، وهو عظيم في معناه.. وقرأت في الفلسفة تاريخ الفلاسفة المتقدم المشتمل على مذاهبهم وعقائدهم وحكمهم ومواعظهم. وقرأت عدة محال نفيسة في معظم الفلسفة للخواجه ولتشير (فولتير). وعنه محال في كتب قنذلياق (يقصد كوندياك). (١٩)

درس الطهطاوي - إذن - أعمال فلاسفة الثورة الفرنسية: فولتير ومونتسكيو وروسو وكوندياك، كما درس بعض آثار حركة التنوير الأوروبية، كخطابات اللورد تشستر فيلد لولده فيليب ستاننوب. ولو أننا بحثنا في جولة فكرية عما كان يقرأه ثوار ذلك العصر، عصر الثورات الفرنسية، بين ١٧٨٩ و ١٨٣٠، لوجدنا أن الغناء العقلي الرئيسي لثائر مثل جفرسون أو وليم جودوين أو توماس بين أو اللورد بيرون أو شلي أو جوتة الشاب لم يكن يخرج في صميمه عن أعمال فولتير وكوندورسييه وفولن، رفاعة الطهطاوي - إذن - قد تلقى بفكره ووجدانه من منابعها الأولى كل تلك الفلسفات الخطيرة العميقة الرهيبة، العقلانية منها والوجدانية، المادية منها والمثالية على السواء، المتضاربة منها والمنسجمة في وقت واحد، الملتقية رغم ما يفصلها من هوة عميقة، على شئ واحد، وهو ضرورة

زلزلة الملكية المستبدة القائمة على الحق الإلهي والنظام الإقطاعي الأرستقراطي بامتيازاته الطبقية وطفانيته المادى والروحى، وضرورة تقويض دعائمها وإعادة بناء المجتمع الإنسانى على أسس جديدة من الحرية والمساواة والإخاء كما كان الناس يقولون أيام الثورة الفرنسية. (٢٠)

هذه كانت الأفكار الأساسية التى تعرض لها رفاة الطهطاوى أثناء إقامته فى باريس وعاش فى منأخا عشر سنوات كاملة، وكلها تقوم على الدعوة للحرية والمساواة والإخاء بين البشر، وقد كانت مبادئ الثورة الفرنسية هذه هى المحل السياسى الاجتماعى والفلسفى الذى قدمه مفكرو البرجوازية (الأوروبية) الشائرة على الأرستقراطية، ومثقفو الطبقة الوسطى (الأوروبية) الشائرة على الإقطاع. (٢١)

وعلى صفحات كتاب «تخليص الإبريز» لم يقتصر رفاة على التعريف بالمجتمع الباريسى من حيث تقاليده وعاداته، بل إنه ركز على وثيقة حقوق الإنسان وشعار الحرية والإخاء والمساواة. (٢٢)

فقدم بذلك فكر البرجوازية الفرنسية (الأوروبية) الديمقراطية، كما ترجم فيه دستورها، ووصف ثورة الشعب الفرنسى سنة ١٨٣٠م وانتصر لها وتعاطف معها، (٢٣) والأهم من ذلك أن الطهطاوى لم يقف عند حدود وصف الثورة، والتمحيز للشوار، بل نفذ بتحليله لأسبابها وجذورها إلى الأعماق، بل لا تغالى إذا قلنا إنه قد لمس بوضوح «الصراعات الطبقية» التى كانت تقف خلف هذه الأحداث.. فهو يتحدث عن انقسام رأى العام الفرنسى «فى رأى إلى فرقتين أساسيتين، وهما: الملكية.. والحرية. والمراد بالملكية: أتباع الملك، القائلون بأنه ينبغي تسليم الأمر لولى الأمر، من غير أن يمارض فيه من طرف الرعية بشىء..» والأخرى يميلون إلى الحرية بمعنى أنهم يقولون: لا ينبغي النظر إلى القوانين فقط، والملك إنما هو منفذ للأحكام، على طبق ما فى القوانين، فكانت عبارة عن آلة...». ثم يحدد الطهطاوى «الطبقات» التى تقف فى هذين المعسكرين، فيقول: إن «الملكية» أكثرهم من القسوس وأتباعهم، وأكثر الحريين من الفلاسفة والعلماء والحكماء وأغلب الرعية...». (٢٤)

وإذا كان كتاب «تخليص الإبريز» قد تم طبعه بعد تسعة وعشرين عاما من بداية الحكم المطلق لعهد محمد على (١٨٠٥ - ١٨٤٨) فقد كان عام طبع الكتاب نفسه استهلاقا لقممات تغيير الحكم المطلق وبدايات أفق الشورى الحديثة، ففى العام نفسه الذى طبع فيه رفاة كتابه (١٨٣٤م) ألف محمد على مجلسا اسمه «المجلس العالى» يتشكل من نظار الدواوين ووزراء المصالح واثنين من ذوى المعرفة بالحسابات، واثنين من العلماء يختارهما شيخ الجامع الأزهر، واثنين من التجار يختارهما كبير تجار العاصمة، واثنين من الأعيان عن كل مديرية من مديريات القطر المصرى ينتخبهما الأهالى. وبعد ذلك بثلاثة أعوام فحسب أصدر محمد على (عام ١٨٣٧) قانونا أساسيا هو «سياسة» الذى ضمنه نظام الحكم فى البلاد، مجازاة منه لأنظمة الدولة المدنية الحديثة فى أوروبا.. وقد أضاف فرمان الخط الشريف (الصادر عام ١٨٣٩) المزيد من الحقوق للمواطنين، إحصالا لبدأ المساواة الذى حدده فرمان (خط شريف كلفانة) بالمساواة فى التوظيف والالتحاق بالمدارس الحكومية والخدمة العسكرية، والمساواة أمام القانون والمحاكم دون تمييز، وتأكيدا لبدأ الحرية الذى تضمن الحرية الشخصية وحرية التملك وحرية السكن وحرمة التجارة والعمل والصناعة. (٢٥)

وليس من قبيل المصادفة.. أن يؤلف محمد على «المجلس العالى» فى العام نفسه الذى طبع فيه

رفاعة كتابه الذى انتهى من تأليفه قبل ذلك بأربع سنوات، وأن تصدر «سياساتنامة» ثم «خط شريف كلخانة» فى قجرات الدوائر المتزايدة الاتساع والأصداء الموجبة التى أحدثتها نشر كتاب «تخليص الإبريز».. خصوصاً الأجزاء التى يشير فيها رفاعة إلى أن العدل أساس العمران، والشورى أساس الحكم الصالح، والأمة مصدر السلطات، وكيف يمكن أن يكون الآخر الأجنبى مصدراً للفائدة. (٢٦) بل إن ذلك لا يشير لدينا أية دهشة، خاصة عندما نعلم أن محمد على كان معجباً بكتابات رفاعة إلى درجة أمره بأن تترجم فى قصوره وترجمتها إلى التركية. (٢٧)

وربما أمكننا أن نستدل بما سبق على أن الفكر - فى بعض الأحيان - تكون له قدرة خاصة على التأثير فى سياقه الاجتماعى - لاسيما الجانب السياسى منه - بقدر ما يتأثر به، (٢٨) وهنا يتفق «شيلر» مع «ماركس»، فى أن الأفكار تكون حقيقية وواقعية متى ارتبطت بالمصالح الاجتماعية والفردية، والبهوات والعواطف والميول الجماعية ومتى ارتبطت بالبنات والمؤسسات النظامية، حينئذ فقط يكون للأفكار تأثير على الأفعال والممارسات الاجتماعية، أما الأفكار التى لا تتجذر فى الواقع فيحكم عليها بأنها يوتوبيا عقيمة، (٢٩) ونود أن نضيف أيضاً إلى أن الأفكار لا يمكنها التأثير فى سياقها الاجتماعى والثقافى بحسب - بعد تأثرها بهذا السياق - بل إنها فى كثير من الحالات تؤثر فى المفكر نفسه وفى طريقة حياته. بل إن علم اجتماع المعرفة - يحاول الإجابة عن تساؤل رئيسى ألا وهو كيف ولماذا تحدث تغييرات أحياناً فى طريقة حياة الفرد؟ (٣٠) فهل تأثرت طريقة حياة الطهاوى بخلفيته الثقافية؟

نستطيع أن نجيب بنعم مدللين على ذلك بموقفه من ثروته الشخصية، فعلى الرغم من أن رفاعة قد جدد لأسرته، من نشاطه وجوازته ومكافأته ثروة كبيرة، فقد كان كلما ترجم كتاباً قيمياً أقطعه الرأى نحو مائتى فدان (٣١) - بلغت حين وفاته نحو ١٦٠٠ (ألف وستمائة) فدان - غير العقارات،* إلا أنه لم يتصرف فى حياته تصرف الأثرياء.. فأوقف (فى حياته) من أطبائه ٨٣٣ فداناً، منها ٦٣ فداناً خصصها للإتفاق على «الأرقاء» الذين اشتراهم وحرروهم، (٣٢) لاشك عملاً بمبادئ الحرية والمساواة والإخاء التى كان يعتنقها (٣٣)..
والباقى جعله وقفاً على ذريته، «واشترط فى الولفية، أنه بعد انتهاء طبقة - أى جيل - يقسم من جديد على جميع الورثة «وذلك حتى لا يحوز البعض هذه الثروة ويحرم منها آخرون» (٣٤) وليس هذا بغريب على رجل وصفه تلميذه (صالح مجدى) قائلاً: «.. إنه لم يفتر بزينه الدنيا وزخرفها، وكان قليل النوم، كثير الاهتمام فى التأليف والترجم، حتى إنه ما كان يعتنى بملابسه» (٣٥)

وإذا كان «تخليص الإبريز» فى أساسه كتاباً عن الحضارة الفرنسية بقلم مفكر كان يعتقد أن بعث مصر لا طريق إليه إلا الأخذ بأهم مقومات الحضارة الثورية الأوروبية فى زمنه، فإن «مناهج الآداب المصرية فى مباحج الآداب العصرية» (٣٦) - الذى كان آخر كتاب صدر له فى حياته (عام ١٨٦٩) (٣٧) - فى أساسه محاولة مصرية لبناء المجتمع المصرى على أسس الديمقراطية البورجوازية التى كان رفاعة الطهاوى يؤمن بها.. فقد كان الكتاب محاولة لتطويع أهم مبادئ الفلسفة البورجوازية التى استجذبت فى مصر مع الحملة الفرنسية ثم أقام محمد على أركانها ثم انهارت بعد نكسة ١٨٤٠ نحو ربع قرن كامل حتى بدأ الجوى يتهدى لإحيائها بعد تولي إسماعيل عام

وخطورة هذا الكتاب ناشئة من أنه يُعد بمثابة «برنامج عمل» اقتصادي واجتماعي وسياسي، يعتمد أصلا على فولتير وروسو ومونتسكيو، (٣٩) وإن لم يخل الكتاب من ملامح واضحة لتأثر الطهطاوى بإسلامه (الأزهرى) في بعض آرائه السياسية، لاسيما ما ورد منها تحت عنوان «ولاة الأمور» بمؤلفه هذا. (٤٠) ويشكل عام ميكنتنا تلخيص أهم الأفكار السياسية التي بشر بها رفاعة الطهطاوى في «مناهج الألباب» فيما يلي:

أولا : تثبيت فكرة القومية المصرية.

ثانيا : تثبيت فكرة الدولة الزمنية أو العلمانية.

ثالثا : تثبيت فكرة مقدمات المجتمع البورجوازي «التقلىمى» سياسيا واقتصاديا. (فى ذلك العصر بالطبع) (٤١).

ونستطيع القول إن أهم المحاور الفكرية الرئيسية التي تشكل «الإيقاع الموحد» فى فكر الطهطاوى - تأليفا وترجمة - تلخص فيما يلي:

١ - إيمانه بالعقل مستمد من الإيمان بالله الذي أعطى الإنسان هذا العقل ليفكر به ويعمل على هديه، لا وفق مسلمات قديمة ويديهيات سابقة.

٢ - حرية العقيدة هى العمود الفقرى للوحدة الوطنية.

٣ - مصر فى وجدان الطهطاوى وعقله هى «الوطن» الذى يقصده ويهدف إلى تغييره، ولها فى قلبه ما يشبه الوقعة الصوفية، ولعله فى ذلك أمام الفاتلين بالفكرة المصرية.

٤ - كان الطهطاوى أول من دعا إلى ما نسميه الآن الفصل بين السلطات.

٥ - ينطلق الفكر الاجتماعى للطهطاوى من الحرية الفردية على كافة المستويات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية دون تفرقة بسبب الدين أو اللون أو الجنس، لذلك كانت دعوته بالكرة - قبل قاسم أمين (١٨٦٥ - ١٩٠٨) وبخمسعين عاما - إلى حرية المرأة التي ركز عليها فى كتابه «المرشد الأمين فى تربية البنات والبنين» الذى صدر فى عام وفاته ١٨٧٣م.. يدعوها للتعليم وللعمل.. ويرفض أن تكون مجرد «أنثى»، بل هى كائن «إنسانى» له كافة الحقوق التى للرجل، وهنا يفسر «الشرع» تفسيرا يأخذ بالحدود التى تكاد تحرم الطلاق وتعدد الزوجات.. ويجعل الحب أساسا وحيدا للزواج. (٤٢)

ولقد كان سلوكه الخاص مطابقا تماما لهذه الآراء.. فهو الذى كتب لزوجته (الأولى) بخط يده تلك الوثيقة النادرة المثال فى عصره، التى يقول فيها: «التزم كاتب هذه الأحرف، رفاعة بدوى رافع، لبنت خاله المصونة الحاجة كريمة بنت العلامة الشيخ محمد الفرغلى الأنصارى، أنه يبقى معها وحدها على الزوجية دون غيرها من زوجة أخرى ولا جارية أيا كانت، وعلق عصمتها على أخذ غيرها من نساء، أو تمتع بجارية أخرى، فإن تزوج بزوجة أيا ما كانت.. كانت بنت خاله بمجرد العقد طالقة بالثلاثة، وكذلك إذا تمتع بجارية ملك يمين.. لكنه وعدا وعدا صحيحا، لا ينتقض ولا يخل، إنها مادامت معه على المحبة المعهودة، مقيمة على الأمانة والعهد لبنتها ولأولادها ولخدمها وجوارها، ساكنة معه فى سكنها، لا يتزوج بغيرها أصلا، ولا يتمتع بجوار أصلا، ولا يخرجها من عصمتها حتى يقضى الله

لأحدهما بقضاء* (٤٣) فرفاعة هنا يحرم على نفسه تعدد الزوجات، بل ويحرم على نفسه الطلاق، مادامت زوجته على العهد باقية وللأمانة الزوجية مؤدية، على الرغم من أن الرجل كان يعيش في عصر لم يكن الرقيق قد حرم فيه بعد.. وفي منزل رفاعة كان يوجد الرقيق، عبيدا، وإماء، وكان التفسير السائد للشرعية الإسلامية يبيح التمتع والاستمتاع بما شاء الإنسان مما يملك من الجوارى.. ومع ذلك كله نجد رفاعة «يحرم» على نفسه هذا الاستمتاع، ويخلص في «وحدانية» الحب لزوجته الواحدة. (٤٤)

بل إن رفاعة لم يكتف في دعوته إلى ضرورة حرية وتعليم المرأة بمجرد المجال الفكرى النظرى، بل امتدت مجهوداته إلى نطاق الممارسة العملية التى توجت بنجاحه فى إنشاء أول مدرسة - لتعليم البنات (عام ١٨٧٣) - بمساعدة إحدى زوجات الخديوى إسماعيل، وهى مدرسة السنية الحالية. (٤٥) بحى السيدة زينب بالقاهرة.

ومن أبرز مجهودات رفاعة على صعيد الممارسة العملية، تكوينه لمدرسة «الألسن» المصرية ١٨٣٦، وإشرافه عليها، بمباركة الوالى الطموص «محمد على» تلك المدرسة التى لم يأت عام ١٨٤١ حتى شرعت فى أخذ الشكل والمضمون الحقيقيين لأول «جامعة مدنية» بمصر، دون أن يكون فى هذا الوصف أى تردد أو مبالغة (٤٦). هذا بالإضافة إلى ما قدمته هذه المدرسة للمكتبة العربية خلال أربعين عاما من أكثر من ألفى كتاب ترجمة وتأليف وتحقيقا فى شتى صنف المعرفة. بينما لم تتعد المطبوعات العثمانية كلها خلال قرن بأكمله أكثر من أربعين.. أغلبيتها فى الشفوفة واجتوار ما كتب منذ مئات السنين (٤٧).

ولاشك أن قيمة مجهودات رفاعة فى المجال التعليمى - من إنشاء أول مدرسة لتعليم البنات ومدرسة الألسن المصرية - تتزايد فى ضوء علمنا مدى تردى الحالة التعليمية فى مصر حتى تولى محمد على حكم البلاد عام ١٨٠٥. حيث يتحدث دوهاميل - القنصل الروسى فى القاهرة - فى تقريره الذى كتبه عن حالة البلاد - عن الذين بلغوا من «العلم» مرتبة «القراءة والكتابة» فيقول: «إن مصر حين وليها محمد على لم يكن بها أكثر من مائتين يعرفون القراءة والكتابة باستثناء الكتبة من القبط» (٤٨) وربما كانت هذه الحالة التعليمية المتردية فى مصر هى التى جعلت رفاعة لا يعصر جهوده فى مجال التنوير والتحديث.. والإسهام فى تكوين جيل جديد من المثقفين.. والتعبير عن اتجاهات الحركة التنويرية، إنما امتدت (مجهوداته) إلى الدعوة إلى نشر التعليم بين أبناء الشعب. ففى كتابه «مناهج الألياب» يقول: «والتعليم يجب أن يكون عاما لجميع الناس يتمتع به الأغنياء والفقراء» على السواء، فهو ضرورى لسائر الناس يحتاج إليه كل إنسان كاحتياجه إلى الخبز والماء (٤٩).

يتضح لنا مما سبق من استعراض موجز للمنتج الفكرى والعملى للطهطاوى - الذى أنفق عليه جُل حياته ومجهوداته - مدى ثراء وتأثير هذا المنتج فى واقع المجتمع المصرى، كما يعكس أيضا مدى تفاعل الطهطاوى مع قضايا مجتمعه المصرى إبان الفترة التاريخية التى عاصرها الطهطاوى، الممتدة من عصر محمد على حتى أوائل أيام عصر توفيق، كما تميز المنتج الفكرى للطهطاوى باهتمامه على العديد من الإحصاءات العلمانية التى تزيد فى إيضاحها فيما يلى:

الهوامش والمراجع

- ١ - محمد جميل منيمنة: فجر النهضة العربية. مرحلة الريادة الأولى، دراسة نقدية في فكر الطهطاوى: مجلة الفكر العربى المعاصر، بيروت، دار الإنماء العربى، العدد ٤١، مارس ١٩٨٦، ص ٣١ - ٥٤.
- ٢ - حسن محاسب: الطهطاوى، القاهرة. مكتبة غريب. د. ت. ص: ١٩٩.
- ٣ - كارل مانهايم: الأيديولوجيا والبيوتوبيا، ت. محمد رجا عبدالرحمن الديرينى، الكويت، شركة المكتبات الكويتية، ١٩٨٠، ص ١٣٩.
- ٤ - فاطمة بدوى: علم اجتماع المعرفة بين الفكر الخلدونى والفكر الغربى، طرابلس (لبنان)، منشورات جروس، بريس، د. ت. ص ١٣.
- ٥ - محمد عمارة: رقاعة الطهطاوى رائد التنوير فى العصر الحديث، إلقاهرة، دار المستقبل العربى، ١٩٨٤، ص ١٠٣، ١٠٤.
- * انظر قائمة شاملة لأعمال رقاعة الطهطاوى - سواء المؤلف أو المترجمة - حسب ما ورد فى كتاب حفيده فتحى الطهطاوى عن سيرته وآثاره، فى لويس عوض: تاريخ الفكر المصرى الحديث من الحملة الفرنسية إلى عصر إسماعيل، المجلدين الأول والثانى، الطبعة الرابعة، القاهرة، مكتبة منبولى، ١٩٨٧، ص ٢٥٣، ٢٥٤.
- وأيضا: رقاعة الطهطاوى: الأعمال الكاملة، تحقيق ودراسة محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣، ومحمد عمارة: الطهطاوى رائد التنوير فى العصر الحديث، مرجع سابق، ص ١٢١، ١٢٢.
- ٦ - محمد عمارة: المرجع السابق، ص ٦٤، ٦٥.
- ٧ - لويس عوض: تاريخ الفكر المصرى الحديث من الحملة الفرنسية إلى عصر إسماعيل، مرجع سابق، ص ٢٤٣.
- ٨ - كارل مانهايم: الأيديولوجيا والبيوتوبيا، مرجع سابق، ص ٨٤، ٨٥.
- ٩ - أنور عبدالمالك: نهضة مصر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣، ص ٢٣٧.
- ١٠ - حسن محاسب: الطهطاوى، مرجع سابق، ص ١٩٨.
- ١١ - انظر: مصطفى طيبة: الحركة الشيوعية المصرية ١٩٤٥ - ١٩٦٥، القاهرة، دار سينما للنشر، ١٩٩٠، ص ١٤.
- ١٢ - المرجع السابق، نفس الصفحة.
- ١٣ - انظر: سمير أمين: أزمة المجتمع العربى، القاهرة، دار المستقبل العربى، ١٩٨٥، ص ٢٥.
- ١٤ - محمود جاد: الطبقة الوسطى المصرية، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، ١٩٩٥، ص ٢٠.
- ١٥ - المرجع السابق، ص ٣٥.
- ١٦ - جابر عصفور: هوامش على دفتر التنوير، بيروت، المركز الثقافى العربى، ١٩٩٤، ص ٢٢١، ٢٢٢.
- ١٧ - لويس عوض: تاريخ الفكر المصرى الحديث، مرجع سابق، ص ٢٤٤.
- ١٨ - على مبارك: المخطط الجديدة، جزء ٤، ص ٣٨، طبعة القاهرة، ١٣٠٥هـ، نقلا عن محمد عمارة:

- الطهطاوى رائد التنوير فى العصر الحديث، مرجع سابق، ص ٢٤.
- ١٩ - لويس عوض: تاريخ الفكر المصرى الحديث، مرجع سابق، ص ٢٥٤.
- ٢٠ - المرجع السابق، ص ٢٥٥.
- ٢١ - المرجع السابق، ص ٢٥٦.
- ٢٢ - غالى شكرى: النهضة والسقوط فى الفكر المصرى الحديث، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢، ص ٣٥.
- ٢٣ - محمد عمارة: الطهطاوى رائد التنوير فى العصر الحديث، مرجع سابق، ص ٨٤.
- ٢٤ - المرجع السابق، ص ١٧١.
- ٢٥ - جابر عصفور: هوامش على دفتر التنوير، مرجع سابق، ص ص ٢٢٠، ٢٢١.
- ٢٦ - المرجع السابق، ص ٢٢٢.
- ٢٧ - عزيز العظمة: العلمانية من منظور مختلف، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢، ص ٨٠.
- ٢٩ - نهيل رمزي: علم اجتماع المعرفة، الجزء الأول، الإسكندرية، دار الفكر العربى، ١٩٩١، ص ٤٧.
- ٣٠ - طه نجح: علم اجتماع المعرفة الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٦، ص ١٣.
- ٣١ - لويس عوض: تاريخ الفكر المصرى الحديث، مرجع سابق، ص ٢٥٣.
- « يذكر على مبارك أن إبراهيم باشا أهدى رفاعة «حديقة نادرة المثال فى (الحانكا)» تبلغ ٣٦ فداناً، وأهداه سعيد ٢٠ فدان، وإسماعيل ٢٥٠ فداناً، غير ما اشتراه هو (حوالى ٩٠٠ فدان)، «مبلغ جميع ما فى ملكه من الأقطان إلى حين وفاته ١٦٠٠ فدان، غير ما اشتراه من العقارات فى بلده (طهطا) وفى القاهرة». على مبارك: المخطوط الجديدة، ج ١٣، ص ص ٥٤، ٥٦، نقلاً عن محمد عمارة: الطهطاوى رائد التنوير فى العصر الحديث، مرجع سابق، هامش ص ١٣٣.
- ٣٢ - محمد عمارة: الطهطاوى رائد التنوير فى العصر الحديث، مرجع سابق، ص ص ١٣٣، ١٣٤.
- ٣٣ - لويس عوض: تاريخ الفكر المصرى الحديث، مرجع سابق، ص ٢٥٢.
- ٣٤ - محمد عمارة: الطهطاوى رائد التنوير فى العصر الحديث، مرجع سابق، ص ١٣٤.
- ٣٥ - جمال الدين الشيال: رفاعة رافع الطهطاوى، القاهرة، سلسلة نوايخ الفكر العربى (٢٤)، دار المعارف، د. ت، ص ٤٨.
- ٣٦ - لويس عوض: تاريخ الفكر المصرى الحديث، مرجع سابق، ص ٢٨٩.
- ٣٧ - حسن محسوب: الطهطاوى، مرجع سابق، ص ١٩٨.
- ٣٨ - لويس عوض: تاريخ الفكر المصرى الحديث، مرجع سابق، ص ٢٨٨.
- ٣٩ - غالى شكرى: النهضة والسقوط فى الفكر المصرى الحديث، مرجع سابق، ص ١٣٥.
- ٤٠ - انظر: صلاح زكى أحمد: قادة الفكر العربى، القاهرة، دار سعد الصباح، ١٩٩٣، ص ٣٢.
- ٤١ - لويس عوض: تاريخ الفكر المصرى الحديث، مرجع سابق، ص ٢٨٩.
- ٤٢ - انظر: غالى شكرى: النهضة والسقوط فى الفكر المصرى الحديث، مرجع سابق، ص ص ١٥٣، ١٥٦.
- ٤٣ - رفعت السعيد: تاريخ الفكر الاشتراكى فى مصر، ص ٣٥، طبعة القاهرة، ١٩٦٩.
- « تزوج رفاعة مرتين، الأولى بنت خاله - التى كتب لها هذه الوثيقة، والمرة الثانية بعد وفاة زوجته الأولى من جارية له كان قد حررها، وتوفى هو قبل وفاتها واتبع معها سلوكاً يماثل تماماً سلوكه الذى اتبعه مع

زوجته الأولى.

٤٤ - محمد عمارة: الطهطاوى رائد التنوير فى العصر الحديث، مرجع سابق، ص ١٣٦.

٤٥ - جمن محسوب: الطهطاوى، مرجع سابق ص ٢٠.

٤٦ - محمد عمارة: الطهطاوى رائد التنوير فى العصر الحديث، مرجع سابق، ص ٧٠، ٧١.

٤٧ - مصطفى طيبة: الحركة الشيوعية المصرية ١٩٤٥ - ١٩٦٥، مرجع سابق، ص ١٤.

٤٨ - حسين فوزى النجار: رفاعة الطهطاوى، ص ٢٩، طبعة القاهرة، سلسلة أعلام العرب، رقم ٥٣. نقلا

عن محمد عمارة: الطهطاوى رائد التنوير فى العصر الحديث، القاهرة، مرجع سابق، ص ٨، ٩.

* يعلق د. عمارة على هذه الفقرة، فى هامش الصفحة ٩، قائلا: «لا يقلل من قيمة هذه الحقيقة أننا نتحفظ على أرقامها هذه، لأننا نعتقد أن مقصود «دو هاميل» هو الحديث عن العاصمة، ولم يدخل فى حساباته الحديث عن الذين تعلموا القراءة فى مكاتب تحفيظ القرآن بالريف، فلم يكن يحصر يومئذ من يهتم بالإحصاء حتى تحصل له أرقام هؤلاء».

* كان رفاعة يشعر بوجبة الاحتياج المادى على الطالب الراغب فى التعلم، حيث ترتب على سحب محمد على للامتيازات الاقتصادية التى كانت تتمتع بها أسرة الطهطاوى من (الامتيازات) أن أصاب هذه الأسرة ضيق اقتصادى، لذلك كان الطالب (رفاعة) يعاني من عسر مالى لازم الأسرة منذ طفولته مما اضطره إلى احتراف صناعة التدريس فى قصور الأثرياء كي يستعين بدراهمهم على بلوغ غاياته الطموحة.

انظر محمد عمارة: الطهطاوى رائد التنوير فى العصر الحديث، مرجع سابق، ص ٣٨، ٤٤.

٤٩ - مصطفى طيبة: الحركة الشيوعية المصرية ١٩٤٥ - ١٩٦٥، مرجع سابق، ص ١٤، ١٥.



للفنان "ماهر على"



مهرجان القاهرة السينمائي الـ ٢٢

الحب فى زمن الحرب

أمل رمسيس

تتغير الأزمنة والأمكنة.. ويظل وجه واحد متشابه يطل علينا ولا يريد أن يفارقنا.. إنه شعب الحرب ومع نهاية كل ألفية يزداد الخوف وتزداد التوقعات تطرفا.. يساعد فى ذلك كل ما هو مطروح على الساحة العالمية من حروب أهلية وقومية وإرهاب محلى وعالمى على كل المستويات لا يختلف فى شئ عما كان يعيشه العالم فى فترات سابقة.

وسط كل ما يعيشه العالم الآن من تهديد بحروب فى كل مكان، وأخبار، تملأ أذاننا يوميا بتهديدات أمريكية للعراق وشعب الحرب اللبنانية الذى لا يزال يلح علينا والصراع الفلسطينى الإسرائيلى وحروب البلقان فى البوسنة والهرسك وكوسوفو وانهبأر ما كان يعرف بالاتحاد السوفيتى.

وسط كل ذلك يأتينا مهرجان القاهرة السينمائي الدولى الثانى والعشرين بإبداعات فنانى العالم من الشرق والغرب حيث تتشابه الهموم والمشاكل والقضايا المطروحة.. فى أفلام سيطرت عليها فكرة واحدة.. العودة إلى الماضى.. لكن أى ماضٍ؟ إنه زمن الحرب.

كل بلد تنطلق من خلفية تاريخية مختلفة فى محاولة لتصوير معاناة البشرية فى خلال الحروب وطرح رؤية جديدة هدفها الوحيد إزاحة شعب الحرب عن الأذهان.. مؤكدة أنه رغم الواقع المدمر الذى يعيشه العالم فمازال قادراً على

الحلم.

فجعلت من الحب الجسر الوحيد القادر على إذابة الخلافات ومعبور الأسلاك الشائكة وتخطي النزاعات.

فالاختلاف العقائدى بين الكاثوليكي «جورج» فى الفيلم التركى (حب تحت الحصار) لم يمنعه من الزواج من فتاة ارثوذكسية فى نهاية عصر الدولة البيزنطية ولم يمنع «جون» الإنجليزى من الزواج من فتاة بولندية من معسكر الأعداء أثناء الحرب العالمية الثانية فى الفيلم البولندى (عروس الحرب).

ولم يمنع «دانى» الإيرلندى فى فيلم (الملاك) من العودة إلى ماچى بعد غياب ١٤ عاما قضاها فى السجون.. وسط وشايات وملاحقة الحزب الجمهورى الإيرلندى لكن كما كان الحب جسراً للسلام.. كانت النهاية مخيبة للأمال، فال موت والفراق هو نصير أبطال معظم الأفلام، كدلالة على حالة العجز فى عدم قدرتهم على تحقيق حلمهم ورغبتهم فى العيش فى هدوء وسلام ولكن تبقى دائماً الرغبة فى التغلب على حالة الحرب والبحث عن معنى جميل للحياة.

التقت إبداعات فنانى العالم فى إنتاج هذا العام فى اتفاق غير مدون.. عند نقطة واحدة هى «الحرب والحب» أو «الحب فى زمن الحرب».

رغم مرور كل هذه السنوات على نهاية الحرب العالمية الثانية فلا يزال شبح تكرارها هو أكبر تحد يواجهه العالم.. تعود إليها السيئنا كلما أرادت أن تقدم رسالة مرئية يفهمها الناس.

من بولندا اختار المخرج «بيتر دواردز» رواية الكاتب «جون إيلون» (عروس الحرب) عن تجربة ذاتية عاشها أثناء الحرب العالمية الثانية.. ليقدمها فى السينما عن الضابط الإنجليزى (جون) الذى يتم أسره فى أحد المعسكرات البولندية.. وهناك يقع فى حب فتاة بولندية من معسكر الأعداء.. رغم كل الظروف الصعبة وقسوة الحرب والأسوار التى تفصلهما يتسلل جون يومياً من المعسكر لمقابلة حبيبته ويتزوجها.. لكن لحظات الحب المسروقة لا تعيش طويلاً فى فيلم (بيتر).. يعود البطل إلى أرضه بعد أن استطاع الهروب للانضمام للجيش الإيرلندى وعندما يرجع للبحث عن زوجته بعد انتهاء الحرب يكتشف نياً وفاتها.. ولا يبقى لجون من هذه التجربة سوى ذكريات الحب والحرب.. أيضاً حالة من العجز.. لم يصمد أمامها الحب.. لم يعيش ليُشاهد النور بعد انتهاء الحرب.. هذه الحالة تمر أمامنا بطيئة لتتعمق فى تفاصيل محاولات الهروب المتكررة لجون وعودته إلى الأسر فى كل مرة تشعرنا معها بثقل فترات الحرب رغم كل ما يتدفق داخل جون من أمل ورغبة فى الحياة.. لكنها رغبة غير واقعية مخالفة للواقع الذى تذكرنا به الإضاءة البرتقالية الباهتة طوال الفيلم فلا نرى النور إلا فى اللحظات الأخيرة فقط فى طريق عودة جون إلى وطنه عبر البلدان

والمناطق البعيدة عن الدمار.

وبنفس المنطق العاجز فى تخطى الخلافات الجوهرية لا يستطيع فيلم «فاسيليكي» اليونانى أن ينتصر لومضة الحب التى ولدت بين (ليونيدس) وفاسيليكي فى نهاية الحرب العالمية الثانية فى الوقت الذى شهدت فيه اليونان أحداث تصفية الشيوعيين عام ١٩٤٩. حيث تبدأ أحداث الفيلم بنجاح القوات العسكرية التابعة لنظام الحكم فى قتل عدد من الثوار بوحشية شديدة وفى بيت أحد الثوار يعتدى (ليونيدس) على فاسيليكي الشابة الصماء فى وحشية شديدة.

رغم هذه الكراهية المتبادلة بين (ليونيدس) رمز القهر والسلطة (فاسيليكي) الثائرة.. تتحول العلاقة إلى حب جارف يستطيع تغيير هذا الإنسان الساذج إلى شخص رقيق الحس ورومانسى .. يتزوج من فاسيليكي متخلياً عن وظيفته ومضحياً بحريته.

ومرة أخرى يولد الحب وسط أشكال الوحشية ومطاردة السلطة ولكن هل يقوى الحب على التحدى؟ من بولندا إلى اليونان. لا تختلف الصورة كثيراً.. فكما بدأ الفيلم بالدماء.. تتوتر العلاقة بين الزوجين عندما يقوم (ليونيدس) بضربها بعنف حتى تجهض من أجل الحصول على أموالها.. ولا يبقى أمامها سوى اصطحاب اختها والعودة إلى بلدها بعد أن فقدت كل شيء فى الحياة ويفشل الحب فى إعلان السلام سوى لفترة قصيرة سرعان ما يعود كل منهما إلى مكانه. خلال هذه الفترة أيضاً تدور أحداث الفيلم التشيكي (مغامرات الجندى شونكين) عندما تسقط طائرة عسكرية فى إحدى القرى النائية.. ويتم إرسال الجندى (شونكين) لحراستها.. يعيش بين أهالى القرية بعد أن أصابهم الذعر والخوف من سقوط الطائرة وإعلان روسيا الانضمام إلى جانب ألمانيا فى الحرب لكن هذه الأحداث الشائكة لم تمنع شونكين من الوقوع فى حب (فايرا) الفلاحة الشابة.. وبعبءا عن الأحداث الدموية يعيش الاثنان معا ينسيان ما حولهما.. ولكن القوات العسكرية الروسية لا تنساه وترد على خطابه بالرصاص الذى يصيب القرية.

نرحل بعيداً إلى شرق آسيا نتجول مع الأفلام فى العالم نشاهد الآثار المدمرة التى تركتها الحرب العالمية الثانية من الشرق إلى الغرب. من هولندا بآتيننا فيلم «الزمردة الاستوائية».. فى اندونيسيا بالتحديد لإلقاء الضوء على التعذيب الذى لاقاه الهولنديون على يد اليابانيين أثناء محاولتهما السيطرة على اندونيسيا.. وفى وسط الحرب تلتقى (ايميس) المطربة بالملاهى الليلية بشاب هولندى .. تنشأ بينهما قصة حب غير مستقرة مثل الحالة السياسية للبلاد فى تلك الفترة عندما تصبح اندونيسيا عام ١٩٣٩

مستعمرة نمساوية .. وتنازع من خلال تلك العلاقة الرومانسية حياة وكفاح شعب أندونيسيا حتى نصل إلى هزيمة النمسا على أيدي اليابانيين عام ١٩٤٤ ... واعتقالهم للهولنديين .. وتضطر إيميس لتلبية رغبات قائد الجنود مقابل ألا يقوم بإيذاء حبيبها .. وبعد خروج الشاب من المعتقل تتزوجها لكن المواطنين الاندونيسيين لا ينسون أنها كانت عشيقه القائد الياباني فيسيئون معاملتها .. وتسقط أوراق الحب مرة أخرى أمام العنف والرفض الجماعي .. عندما يعود الهولندي إلى بلاده تاركا إيميس في وطنها الذي لم تستطع التخلي عنه .. ويختار كل منهما التمسك بماضيه وأفكاره .

وكما وقف الحب عاجزا ومشلولاً في سنوات الحرب العالمية الثانية على الجانب الآخر من العالم وفي فترة زمنية أبعد .. تطرح تركيا رؤيتها للحب في زمن الحرب من خلال فيلم (حب تحت الحصار) .. في نهاية الامبراطورية البيزنطية عام ١٤٥٢ قبل استيلاء العثمانيين عليها .

في حين تقف الجيوش العثمانية على الأبواب .. كان البيزنطيون في الداخل يعانون من الانقسام حيث يتعرض أصحاب المذهب الأرثوذكسي للضغوط من أصحاب المذهب الكاثوليكي في أوروبا وبوسط هذه العلاقات المتشاكبة والشائكة تنمو قصة حب بين امرأة بيزنطية (أناثو توراس) مسيحية أرثوذكسية و(جورج) فارس أوربي كاثوليكي .. ويستحيل زواجهما بسبب اختلاف المذهب مما يدفع جورج لتغيير مذهب لتخطي هذا العائق والزواج من حبيبته .

ورغم أنهما استطاعا تخطي حاجز الاختلاف العقائدي لكنها أمام الحصار العثماني لم يستطيعا تخطي الاختلاف الفكري في رؤية كل منهما لمستقبل بلاده .. كما حدث مع فاسيليكي .. ففي الوقت الذي يتواطأ فيه جورج ونيوتراس والد أنا مع السلطان العثماني لإضعاف الجبهة الداخلية تقرر أنا اتخاذ الموقف المخالف والانضمام إلى المقاومة الرومانية ضد العثمانيين حتى تموت برصاصهم .. ويدخل العثمانيون المدينة عام ١٤٥٢ وبدلاً من مكافأة جورج ونوتراس على موقفهم يقرر السلطان محمد الفاتح إعدامهما لأنه لا أمان لخائن!

وعلى الجانب الآخر من العالم يأتينا الفيلم الصيني (زمن التذكر) الحاصل على جائزة الهرم الفضي وأحسن ممثلة من المهرجان .. لتعيش معها قصة حب شائكة بين كونكي ورفيقة البطل الثوري (چين) الذي لم يشف من جروحه التي سببتها الحرب وهي تلك الفترة التي زادت فيها ملاحقة الشيوعيين وإعدامهم .

تؤمن كونكي بالقائد الشيوعي وتكرس حياتها من أجل تحقيق هذا الحلم ترى الفيلم بعين الدكتور روبرت باين الذي تلجأ إليه كونكي لعلاج چين .. لكنه يقع في حبها .. ويصبح مجرد شاهد على قصة حبها وإعدام چين ومولد طفلتها في مستشفى السجن حيث تموت كونكي ليتولى باين تربيته .. كل هذه الأحداث

تجرى فى فترة الحرب العالمية الثانية التى تلقى بظلالها فى الخلفية دون التفرق إليها بشكل مباشر ولكنها بلا شك تحرك الكثير من الأحداث السياسية التى يدور الفيلم حولها.

وفى عام ١٩٤٩ .. يحتفل جيش الثورة الشعبية بانتصاره وهكذا يتحقق حلم تونكى وجين بعد موتهما.. انتهت قصة حبهما التى شهدت أكثر الفترات توتراً وقلقاً ولكن استطاعت ابنتهما أن تعيش تلك اللحظة وتستمتع بها.. استطاع المخرج بيت بينج أن يقدم هذه الثورة الشعبية بلغة إنسانية سينمائية بعيدة عن الخطابات الإنشائية لتقول أكثر ما يمكن أن تقوله آلاف النشرات والخطب وأراد أن يعلن قيام الثورة من خلال الاحتفالات الشعبية الراقصة التى ملأت شوارع الصين، الطفلة الصغيرة مأخوذة بسحر ما يجرى حولها كأنها تواصل مسيرة والديها الذين عاشا وماتا من أجل تحقيق هذا الحلم.

(دانى وماجى) أيضاً نمت قصة حبهما وسط صوت الرصاص والقنابل والأمل فى السلام المستحيل المخلوط بلون الدماء.. فى إيرلندا يتناول المخرج «جيم شريدان» فى فيلمه (الملاك) قصة حب تقع أحداثها فى مدينة بلفاست بإيرلندا الواقعة تحت الحصار البريطانى والتى يمزقها النضال المسلح بين الكاثوليك والبروتستانت وبين الحنين إلى الماضى الجميل.

بعد ١٤ عاماً يعود عضو منظمة الجيش الإيرلندى الجمهورى إلى بلده لممارسة الملائكة التى تميزها قبل دخوله السجن .. وسط هذا العالم الذى يسود فيه العنف كل تفاصيل الحياة.. تعود قصة حب القديمة لماجى للحياة مرة أخرى رغم زواجها لسجين أيضاً.. ويعرف دانى أن هذه القصة لن تعيش إلا فى ظل عالم أكثر هدوءاً وسلاماً .. عندما تضطر ماجى أمام نظرات الشك من المحيطين بها ونظرات ابنها والدها القائد فى منظمة الجيش الإيرلندى الجمهورى أن تتذكر ثائبة لحبها وكزوجة لسجين مثالى عليها أن تنصرف من هذا المنطلق.

يصور الفيلم أشكال الإرهاب والعنف المسلح باسم النضال من أجل الاستقلال ومن منطلق تلك النظرة - التى تبدو وطنية - ينتقل فى طريقه كل معان الحب والسلام ويفرض على الأهالى واقعا مريراً من سنوات الألم والدماء والسجن وتضيق الأحلام وسط وهم كاذب.. لكن (جيم شريدان) يرفض أن يقتل قصة الحب ويهرب بها خارج إيرلندا لتستطيع أن تتنفس هواء نظيفاً .. بعد أن يموت.

ومن لبنان مازالت الحرب هى الحدث الوحيد الذى رسم ومازال يرسم ملامح هذا الوطن .. بعد أكثر من ١٥ عاماً عاشها الشعب اللبنانى بين الرصاص والقنابل ولكنه استطاع التعايش معها وظل قادراً على الحب .. ومن بين أهم أفلام المهرجان فيلم «بيروت الغربية» استعراض بداية الحرب الأهلية فى لبنان من خلال عيون ثلاثة أصدقاء فى عمر المراهقة وعلى الرغم من أن طارق

مسلم ومريم» مسيحية إلا أن هذا الاختلاف لا سبب أى عقبة فى طريق المشاعر واستطاع معها وصديقه أن يتجاوزا مآسى الحرب وأحداثها المتكررة كل يوم. وفى مشهد هائى ناعم عكس إيقاع الفيلم السريع الذى يلهث وراء تسجيل الأحداث واستعراض تفاصيل الحرب والعلاقات الإنشائية بين الناس.. تجلس مريم مع (عمر) وهو يفتح قميصه على المصحف و الصليب الذى كانت قد اهدته له ليعبر فى لقطة سريعة ناعمة عن جيل حقيقى تجاوز الأحداث والصراعات وقال رأيه بلا خوف. هذا الجيل هو الذى يعيش الآن فى لبنان متجاوزاً الاختلافات مؤمناً بأنهم جميعاً أبناء وطن واحد.. مؤكداً أن الحرب لم تكن حربهم إنما حرب عصايات ومصالح وقوى متضاربة قبل أن تكون نابعة من الشعب نفسه.

ومن بيروت الغربية إلى «أشباح بيروت» يمزج المخرج قصته فى قالب تسجيلى تتخلله الدراما التى تدور فى نهاية سنة ١٩٨٠.. يتحدث أبطال الفيلم عما فعلته بهم الحرب ويروون أحداثاً حقيقية كأنهم شهود على وقائع تلك الحرب الفظيعة ليخرجوا منها مجرد أشباح .. تضيق هويتهم.. أو كما تقول إحدى بطلات الفيلم فى اعترافاتها المريرة أنها لا تعرف لماذا تحن إلى أيام الحرب.. عندما كان الناس أكثر قرباً .. وكانت هى أقل خوفاً رغم الرصاص والقنابل وآلاف الموتى وهى الآن تخشى المستقبل..

والهم المشترك بين الأفلام العربية التى خرجت هذا العام تعبر عن قضايا وهموم أوطانها فيما عدا الأفلام المصرية التى جاءت تحمل صوراً متحركة لا قضية ولا رؤية ولا هدف ولا هم حقيقياً يلح عليها.. أفلام تصلح لأى زمان وأى مكان بالإضافة إلى ضعف إمكانياتها السينمائية.

والأمر يختلف فى الجزائر التى عاد بنا فيلمها «العيش فى الجنة» إلى هم المهاجر الجزائرى فى بداية الستينيات بفرنسا لتصور شكل الحياة المهيئة التى كانوا يعيشونها داخل بيوت من الصفيح تقتل أى قصة حب يمكن أن تولد وهذا ما حدث مع «الأخضر» عندما أحضر عائلته من الجزائر لتعيش معه .. والنتيجة نفوز الزوجة وموت الحب الذى لم يعده إلا استنشاق نسيم الحرية بعد إعلان الجزائر استقلالها عام ١٩٦٢ .. ظل الحب مخنوقاً طوال الفيلم فى العيش الصفيح ونحن نختنق معه من خلال الجو المظلم الضيق الذى أضفاه المخرج على شريط الفيلم كله لتعايش معهم مأساة الفقر والقهر وسط اعتداءات رجال البوليس الفرنسى والبرد القاسى والعواصف الشديدة والأمطار التى تهددهم.

أختارت أفلام هذا العام الحرب لتضعنا أمام حقيقة واحدة هى الحب.. الأمل الوحيد القادر على تخطى كل الحواجز.. وحتى لو فشلنا وأصابنا العجز كما حدث مع أفلام اليونان وهولندا وتركيا.. ليس أمامنا سوى أن نأمل ونحلم فى محاولة لأن يعلو همس الحب فوق صوت المدافع.

لا شيء يُحيي هوات الخشب

ملك عبدالعزيز

وأن تصطخب
وهي تعلم أن الحرير
رواءٌ
خادعٌ
خلفه...
لا شيء، لا شيء إلا العطب
من حطب
من حطب.

قد لفظنا الكلام
لفظنا الحطب
غير أن الفعّال
هي الحنظل المرء..
تجاوز الكلمات الحطب

كلمات من حطب
الحرير يغلفها بالأدب
غير أن الجفاف يظل
بعض مجمّدة
لا ترف ولا تضطرب.
والحراشيف تحت الحرير
تجرّحه
دون أن ينتحب
من حطب
من حطب.

الحرير يقينا من الأكم المحترب؟...
إذ يسكت النفس
عن أن تلوم

هذه القصيدة نشرت في إحدى المجلات، لكن جاءت بها أخطاء كثيرة أسندتها قرأت الشاعرة أن تعيد نشرها في صورتها الأصلية.

تستحيل مواراتها

خلف ستر الحرير

من حطب

من حطب.

ماتت الروحُ

حين خفنا الزهور

سحقنا الثمار

حرثنا الحقول

فلم يبق إلا عروق الحطب

من حطب

من حطب.

كلمات مفرغة

من رعدة الحب

من شهقة الوجد

من عنفوان الحنين

ومن لهفة المرتقب

من حطب

من حطب.

أى شيء يعيد العسارة

للحطب المنثقب

كى يورق العود

يخضر

يهتز عند الرضاء

وعند الغضب ؟

.....

.....

لا شيء يحيى موات الحشب

لا شيء يحيى موات الحشب

من حطب

من حطب.



نهرينات الحرية وأطفال المحروسة

جرجس شكرى

كانت البداية العام الماضى فى الأردن حين شاهدت العرض المسرحى "تجوال ذات" أشرف وإخراج سمر دودين مع بنات المدرسة الأهلية بعمان وهن فى المرحلة الابتدائية والإعدادية، ورغم إعجابى بالعرض لم يكن هذا الذى أثارنى بل كان إعجابى إلى حد الدهشة حين جلست مع البنات وحين يتحدثن عن التجربة خارجات تماماً من القوالب والأنماط المزيقة التى يفرضها الإعلام والواقع بسلطاته السياسية والدينية والاجتماعية، خرجن عن كل هذا وتحدثن فى الوجود والعدم وسلطة الأب وعلاقة كل منهن بجسدها وكيف يفكرن فى وجود الله ويرفضن المجتمع الذى يعاملهن كأشياء للمتعة ويحلمن ويتمردن بثقة وعقولهن تبحث عن مفهوم الحرية فى فضاء لا حدود له، ويومها لم يكن يعنينى أن يعمل هؤلاء فى المسرح أو فى مجال الفن بشكل عام فيما بعد، ما كنت أفكر فيه هو التنمية الحقيقية لعقولهن واكتسابهن وعياً متميزاً من هذه التجربة فى سن مبكرة يسميها علماء النفس الطفولة المتأخرة" حتى تمى كل منهن الحياة من خلال المسرح بعيداً عن سلطة ما هو مزيف سائد ومتسيد وكان تجوال ذات بالنسبة لى وكما قلت لهن معرفة حقيقية للنفس لذواتهن من خلال الفن".

وكان حسن الجريتلى - يحدثنى من قبل ومن بعد عن تجربة فرقة الورشة

مع أطفال المنيا وأبو قرقاص وملوي.. والتي بدأها عام ١٩٩٥ من خلال جمعية الصعيد وجمعية الجزويت والغريز ولم تتجلى الفرصة لمشاهدة هذه التجربة على أرض الواقع إلا فى الأيام الأولى من شهر ديسمبر ٩٨ أى بعد ثلاث من عمر التجربة وفى جمعية الجزويت بالمنيا شاهدت مستوى نتاج الأطفال ما بين السادسة والثانية عشرة على الأكثر فى مجال المسرح والسينما وتعرفت على طريقة العمل والتدريبات التى يقوم بها أعضاء فرقة الورشة مع الأطفال فى مجالات مختلفة يومين كل أسبوع وأعادتنى التجربة إلى عرض تجوال ذات وما لفت انتباهى بالطبع ليس المستوى الفنى لهذه الأعمال وإن كانت تستحق التوقف عندها.. فما بهم هو نوع التدريبات وأسلوب العمل مع الأطفال الذى يسمى أولاً إلى تنمية وعيهم بالحياة وكل ما يحيط بهم فى محاولة لإنقاذهم من الخطاب السائد المزيف وقد بدأ العمل بورشة مع إيرلنج إريكسون ونيلى ريدسيو (السويد) مؤسسة CIDA وطارق أبو الفتوح - فانيا أكسرجيان . محمد شندى "مصر" مع أطفال أبو قرقاص لمدة عشرة أيام تعلم الأطفال خلالها بنظام جديد استحدثه إيرلنج بطريقة صنع الحدوتة عن طريق رسم الـ Cut Outs أو صنع كل ما هو متحرك فى الصورة وقام الأولاد بتعلم طريقة التصوير بكاميرا تصوير الكادر وهى مثبتة فى صندوق يسمى رسوم متحركة وبدأت الفكرة بنزول الأطفال إلى السوق لاكتشاف الحدوتة وعمل موضوع فيلم أطلقوا عليه "بلاوى السوق" قامت فيه الحيوانات والفكاهة بعمل ثورة ضد الإنسان هذا الكائن المهمل وباعته فى السوق .. وقام الأطفال بعمل الحوارات والصوتيات والموسيقى والقناء.

الإضافة إلى عمل المجموعة مع الأطفال فى المنيا والقاهرة وأبو قرقاص على خيال الظل حيث يرسم الأطفال الشخصيات كما صنعوها فى مخيلتهم على الورق المقوى ثم يقص يفرغ وتركب له "الأشابير" وهى عبارة عن عصى يتم تثبيتها فى الشخصية وتحرك على الشاشة من الخلف وذلك أمام مصدر للضوء وأيضاً يرسم الأطفال الأماكن والمواقع التى تتم الأحداث فيها ثم يتم تصويرها وعرضها على الشاشة من الخلف فيكون الموقع ومصدر الضوء فى الوقت نفسه ومن الجائز أن يقوم الأطفال باختيار موقع حقيقى يتم تصويره ثم إسقاطه على الشاشة .. لتتحرك الشخصيات فى مواقعها الحقيقية.

وقد شاهدت فيلماً لخيال الظل عنوانه "ضربة حظ" حوار ورسوم الأطفال أنفسهم وكنت قد جلست معهم أثناء تحضير الحكاية بصحبة فانيا وكيف طرح كل منهم بداية الحكاية ونهايتها حيث أنتج ذلك قصة رائعة ذات دلالة مهمة عن الإنسان وعلاقته بالآخر .. فقد جاء ذلك نتيجة تدريبات شاقة وطويلة مع الأطفال لتنمية وعيهم ، تمرينات على الثقة والتذكر والإدراك والتى من شأنها إنعاش الخيال وتنمية الوعي وذلك من خلال مجموعة من الألعاب والتدريبات الخاصة بالمثل وغير الممثل طبقاً لنظرية "أوجوست بوال" التى تناولت الألعاب بوصفها تدريبات لتنمية القدرة على التفاعل والتعبير عن النفس لتحرير الخيال وليس تجديده وأعود لدلالة الفيلم "ضربة حظ" من خلال قصة بسيطة بين امرأة تقابل رجلاً بعين واحدة وله ذيل ورغم اختلاف طبيعة كل منهما عن الآخر

وخوفها في البداية إلا أنهما يقتربان ويتعرفان لي طرح الأطفال دلالة الآخر ووجوده في حياتنا. وأيضاً شاهدت فيلماً للرسوم المتحركة "الفراعة تعترض" ومشاهد مسرحية كتبها ومثلها الأطفال بإشراف المخرج طارق سعيد.

وما أعنيه من عرض التقنيات المستخدمة في خيال الظل والرسوم المتحركة إنها بسيطة وغير مكلفة ويمكن اعتمادها في أي مدرسة لتدريب الأطفال وتنمية وعيهم لأنه رغم سعادتي بهذه النتائج الرائعة ومستوى الأطفال إلا أنني كنت حزينة وأنا أتذكر جحافل الأطفال الضائعة وهذا الجيل الذي حاصرت مفيلته أسلاك شائكة من إعلانات التليفزيون وثقافة التيك أو أي ودراما المسلسلات التي تؤسس بقوة للتخلف الأبدي وأساليب التعليم التي تؤسس للقهر وما يسمى تجاوزاً بالعلمين في هذه المدارس...

ورجعتني أحدث وأستاذتي د. نهاد صليحة التي كنت بصحبته في مشاهدة هذه الاحتفالية ودون اتفاق مسبق طرح هذه القضية.

ورحت أتذكر شارع الهرم ساعة الظهيرة وأنا أعبره كل يوم أو أي منطقة مدارس أخرى مررت بها وأنا أتأكد من الوجوه التي يطيعها الغباء والاستهتار وتكسوها البلاء في فوضى لا حدود لها وأنا على يقين أن هؤلاء لا يعرفون ماذا يفعلون أو كيف يواجهون ما يتعرضون له من تعديدهم لمخيلتهم في مدارسهم مروراً بشوارع سميتها الوحيدة الفوضى والتناقض دخولاً إلى منازلهم ليستقبلهم التليفزيون بإعلاناته ومسلسلاته والأغاني الهابطة التي يحفظها هؤلاء عن ظهر قلب. فبعد ذلك في أي شيء يستطيعون التعرف على أنفسهم وإلى أي شيء ينتمى كل منهم فقط يواجهون الحياة وهم حاملو شهادات وأمراض اجتماعية وثقافية لا حصر لها.

- وهكذا افسدت علينا هذه الأفكار الاستمتاع بالاحتفالية الجميلة وأجمل ما فيها تزيينات الحرية التي يمارسها هؤلاء الأطفال من خلال الفن فإذا كان علينا أن نعرف الحياة، جيداً حتى تؤسس لفن يعي اللحظة الراهنة فنحن أيضاً نحتاج للفن كي نعرف أنفسنا ونتعرف على الحياة.

وربما لا يخرج من كل مائة من هؤلاء واحد أو اثنين على الأكثر يحترفون الإبداع ولكن الجميع أدركوا معنى الحرية من خلال معرفة نواتهم التي تم اختيارها جيداً وهذا هو المطلوب والضروري. وفكرت ماذا لو طبقت هذه الفكرة في مدارس عموم الحروسة لتنمية وعي هذا الجيل من خلال الفن وبالطبع لا أقصد أن يكون مقرراً بل يتم ممارسته من خلال ورش عمل يقودها مسرحيون وسينمائيون وكتاب... إلخ

يدربون من خلالها التلاميذ وأيضاً كوادير من المدرسين للعمل كنواة أولى للتنمية من خلال الفن!...

"كركلا" دراما الصورة الحركية

مجدي فرج

"عندما تفرق العرب ضاعت الأندلس"، تلك هي الفكرة الأساسية التي بنى عليها الفنان المبدع عبد الحليم كركلا رؤيته الفنية الإبداعية في عرضه الباهر "الأندلس المجدد الضائع"، على المسرح الكبير بالأوبرا في منتصف نوفمبر ١٩٩٨.

لا تستخدم هذه الفرقة الرقص الفولكلوري اللبناني في التعبير الدرامي فحسب، بل تتجاوز هذه الدائرة المحلية الإبداعية إلى استخدام فنون الحركة الحرة المعاصرة، وبهذا تضع إبداعها في دائرة جمالية أوسع من حدود رقصة "الدبكة"، وإذا ما كان الرقص الفولكلوري تعبيراً عن معنى أو عدة معاني محددة لأفكار الحياة، فإن الرقص المعاصر يتنوع ليشمل مجمل أفكار الحياة.

القضية المحورية التي ينشغل بها هذا العرض الدرامي الفناشي الراقص هي قضية التضامن العربي والتي تعد الهم القومي الأول للشعراء، والسياسة والفنانين والمبدعين على اختلاف تخصصاتهم الإبداعية، وهي إنعكاس لمأساة لبنان في تصديه للهجمة التتريّة الصهيونية العنصرية الآن.

تبدأ الدراما حين تسيد الفرسان الأربعة حكم الأندلس، زمن الفتح العربي، وهم الأمراء الأبيض والأخضر والأحمر والأسود وهذه الألوان تشي بدلالات فكرية يرمي بها المبدع إلى توصيف كل شخصية، فالأمير الأبيض هو الطبيب العادل، والأخضر هو المؤمن، والأحمر العنيف، أما الأسود فهو الخائن الذي تحالف فيما بعد مع ملك الأسبان فرديناند حتى يستعيد الأخير ملك الأندلس، وحين يتسيد ملك أسبانيا حكم بلاده يضع الفارس الأسود في السجن حتى

يتجنب خيانتة له في المستقبل إذا ما راودته نفسه تحقيق خيانة مضادة لملك أسبانيا لصالح من يدفع له أكثر أو يمنحه وعداً أكبر.

لقد تفرق العرب بسبب استلابهم الغنائم التي حصلوا عليها وأثارت أطماعهم وضغائنهم تجاه بعضهم البعض، فكل فارس فيهم يطمع فيما هو أكبر من نصيب باقي الشركاء الفرقاء، ولا يدوم الحال هادئاً حتى بالرغم من استقرار الحكم والسيادة العربية السياسية على الأندلس ومحاولة صياغة عناصر من النهضة والتقدم الاجتماعي والعلمي والثقافي، ظلت أوروبا تنهل منها بدءاً بعصر النهضة حتى الآن.

عادت الأندلس إلى أسبانيا، وبقي ما قدمه علماء العرب والإسلام من فلسفة وعلوم وفنون أضاءت روح أوروبا وعقلها المتوهج النشط.

يتميز هذا العرض بالكثير من عناصر الإبداع في الموسيقى والإضاءة وجمالية الحركة وتشكيلاتها حيث اهتم المخرج المصمم بإبراز الدلالة الدرامية التشكيلية للموقف الدرامي، سواء في جماليات صياغة فضاء المنظر المسرحي أو في نوع الحركة الراقصة ونسقتها الإبداعية.

ففي الإضاءة حقق المخرج تقنية جديدة ليس فحسب عن طريق خلق الجو الدرامي العام أو المشاركة الإبداعية في الحدث - وهو ما حققه بدقة باهرة - بل بتفسير شعاع الضوء وإعادة تركيبة من جديد في تفاعل إبداعي مع الحركة، وأوضح تعبير على هذا المزج الدرامي الخلاق بين الضوء والحركة المشاهد الأولى التي نتعرف من خلالها على الشخصيات الدرامية العرب وقد انتصروا في فتح الأندلس، حتى يصل إلى نقطة الاشتباك وبداية تصدع العلاقة بينهم.

تكشف هذه اللحظات عن قدرة المخرج على صياغة اللحظة الدرامية كبناء تشكيلي، إنه مفكر درامي أدواته اللون والمساحة والخط والكتلة (المتحركة) في الفراغ والرقص، وهو صاحب فكر مستنير ومتجدد في إبداعه، كما جاء التنوع في تصميم الحركة خصباً ثرياً، فالحركة التعبيرية يصوغها في المواقف الرومانسية الناعمة بين الأحياء والعشاق، والحركة الزخرفية تمثل مكانتها الراسخة في التعبير عن فنون العرب، الموسيقى والتشكيل (الأرابيسك)، أما الحركة الدرامية فهي التعبير الخلاق عن الحرب والكر والفر، بين الجيوش والفرسان، إنه يصوغ الحركة في موضعها الدرامي والفني المناسب مع الاحتفاظ الكامل بالشحنة الإبداعية الخالصة دون تبديد أو إنكسار.

صيفت موسيقى هذا العرض بتنوع خصب تعبيراً عن المشاهد المتنوعة المتلاحقة الإيقاع، فالموسيقى نشطة سريعة في مواقف ولحظات الحرب، ناعمة منسأة رقيقة في لحظات الصفو والتأمل، وهي في مجملها ترسم صورة ديناميكية باهرة لضعود الأندلس نحو التقدم والرقى بقيادة العرب، ثم إنكسارها بعد ذلك، كما جاءت موسيقى انتصار الأسبان مصوغة بمرح وأناقة إبداعية باهرة على إيقاع الفلامنكو الهادئ النشط.

في النهاية، يخرج الممثلون الراقصون من إهاب التاريخ، يعودون إلى العصر الحاضر، يرقصون الديكة اللبنانية العربية أملاً في أن يعود العرب سيرتهم الأولى في التضامن والوحدة.

كركلا: ابن بعلبك.. المجد الضائع!

أيمن حامد

لوحات تشكيلية ديناميكية راقصة، مفعمة بالحياة والحركة الفنية المدروسة بعناية فائقة، مع موسيقى ساحرة وإضاءة مبهرة وإيقاع سريع متوازن، انتزع تصفيق الحضور وأثار إعجابهم وافتتاحهم على مدار أربع ليالى بالقاعة الكبرى للأوبرا المصرية، حيث قدم عبد الحليم كركلا فرقته الواعدة فى «الأندلس.. المجد الضائع»، امتد العرض ساعتين فى عمل فنى محكم من فصلين قسمت إلى ٢١ مشهداً.

أربعون راقصاً وراقصة بأزياء غاية فى الإبداع، وكل وحدة زخرفية بها أتت نتيجة دراسة وموثقة وليست من وحى الجمال الإيهامى، يبدأ المشهد الأول بجلسة طرب وموسيقى، ويمثل المشتركون فيه كل قطر عربى، الفولكلور الفلاحى المصرى.. المألوف المصرى.. الشبكة اللبنانية.. يامال الشام السورية.. بدو الجزيرة العربية، ثم تبرز عصبيتهم الموروثة فيختلفون وتختلط الموسيقىات فى نشاز واضح، فيبادههم شيخ المجلس سكوت ياشباب.. ذكرقونى بالأندلس.. المجد الضائع.. كان الفتح سهلاً لأن العرب يحملون رسالة حضارية.. فلا يزال الزمان العربى يعيد نفسه عبر التاريخ نضى.. قناديل الحضارة لتبديد العتمة فى العالم ثم نفخو على أمجادنا الضائعة متناسين ما بنينا لنفقر فى سبات عميق، فيسبقنا الزمان، ثم تعيدنا الإنكسارات إلى وعينا فتتحد فى وجه المصير، نعاود من جديد مسيرتنا ونحمل مشاعل حضارة منيعتين من رمادنا فلا يدركنا الموت.

ينتقل بنا المشهد الثانى بالزمان والمكان إلى أبواب البحر فى سماء أسبانيا، صليل معركة طاحنة ومنتصر فيها العرب، المشهد الثالث فرح الشعب العربى بالنصر وفرح أمرائهم الأربعة، الأمير الأبيض، الأسود، الأخضر، الأحمر، ولألوان الأمراء دلالات ورموز مهمة فى العمل الدرامى، وتتوالى الأيام ويمر

الزمان ليصبح الشعبان العربي والأسباني شعب الأندلس.. لكن السلطة والإمارة تثير الشك والحسد بين الأمراء واقتسام الغنائم يثير الطمع ورغبات الاستحواز.. فتنظر مع الأمير الأسود بوادر المؤامرة السوداء، حيث يتواطأ سرا مع ملك ومملكة أسبانيا المخلوعين ويوقع وثيقة معهم، أما الأمير الأبيض فأكثرهم طمعا ونقاء، وتزدهر الحضارة العربية الشاملة لتضئ عتمة ظلام أوروبا كلها وتبدع رموز الفكر والحضارة في ابتكاراتها وفنونها وآدابها، فيسطل علينا «ابن زيدون».. «ولادة بنت المستكفي».. «عباس بن فرناس».. «زرياب».. ويشرى اختراعات هذه النهضة التي لا تهدأ، حتى قال الأمر الأخضر: «استعدوا الليل لم يعد النهار يتمتع لنور الحضارة العربية».. ثم يتعرف على حسنا هيفا بيضاء يسألها من أنت فتدري باستحياء: «أنا الميساء يامولاي» فيكون الموعد ثم اللقاء الساحر بينهما، وفجأة تنقطع أواصر النشوى بينهما بهجوم جنود الأسبان مع الأمير العربي الأسود الخائن عليهم، فينتحر الأمير الأخضر قبل أن يسه سيف الغدر، وتظهر مؤامرة سرية أخرى بين الأمير الأحمر مع الأسبان الذين لا يهدأ لهم بال حتى يستعيدوا أمجادهم وتظهر متعة فتون الأندلس بحضور القائد الأسباني الذي لم يعد يفارق الأمير الأحمر بعد توقيع المعاهدة، وفي نهاية الاحتفال يصطحب القائد الأسباني الأمير إلى بلاط ملك أسبانيا، الملك فرناندو والملكة إيزابيلا والحاشية في نشوة ابتهاجا بمطالع انتصارات الأسبان على العرب، وباستقبال كريستوفر كولومبوس، ثم يصل القائد الأسباني مصطحبا الأمير الأندلسي لاختيار طاعته وولائه أمام الملك والملكة بأن يتجرد من سيفه العربي ويحمل السيف والفرس الأسبانيين ليحارب بهما الأمراء العرب الآخرين، وبعد خروجه يدخل القائد الأسباني الآخر يرافقه الأمير الأحمر ليخضع للامتحان نفسه وتابع البلاط احتفالاته.

يُستقدم عراف القصر ويسأله الأمير الأبيض، فينبئه: هبة ربح آتية وإنذار بويل قريب داهم.. الأسبان قادمون.. يواجه لحظة الحقيقة مرة ويهرب منها إلى الحمر ويستمتع برقص الجوارى، ثم ينقض عليه الأسبان من خلف مشربيات الحريم.. فينكسر راکعاً ويستسلم للكباء، فتدخل عليه أمه صارخة في وجهه: «إنك تبكي كالنساء على ملك لم تحافظ عليه كالرجال». ثم عودة إلى مجلس الطرب والموسيقى:

المشهد الأول: نلرى الطلاب توحدا بفتاء الحزن على الأندلس المجد الضائع. إذ علموا أن انقسامات أسلافهم وعصبياتهم كانت سببا في ضياع مجدهم ولا خيار أمامهم إلا التضامن والتوحد لإعادة مجد الأسس. وهرعوا لإحياء عرس الحياة في لبنان.. وتعود الذكريات إلى تراث الأسس وتذكر الشيوخ العادات والتقاليد وقصص الحب وتتجمع صبايا القرية الحسنات حولهم، فيتصافون محاولين تعليم الفتيات الديكة، فالشيوخ يسلمون رسالة التراث إلى الأجيال الجديدة وينتهى العمل الفنى الزاخم وسط عاصفة مدوية بالتصفیق من جمهور الحضور!

إنها حكاية المجد الضائع :

فإذا هم زرعوا الأسس غدا

زارك التاريخ كالبنر أهل

ومشوا جل الذي راموه جل

وصل الأسطول ها طارق ها

قوله منه ألا الخلف انتهى

هم بهم يا شعر واسكر يازمن..

لكن قراءة التاريخ تبقى حافزا للمستقبل ولم تكن دمة تترف على مجد بل عبرة ترنو إلى أبدي.

في لقائنا مع عبدالحليم كركلا صاحب الفرقة ومديرها الفني ومصمم رقصاتها ومصمم أزيائها، قال:

لدينا «مركز أبحاث» مسئول عن اللمة الآثار واكتشاف العادات والتقاليد، والنيش عن التراث

العربي قبل أن ينقرض هذا التراث في خضم حياتنا المعاصرة وصراعات التكنولوجيا، ويقدم لنا مركز

الأبحاث «مادة خام» لنشتغل عليها.

- الباليه : هي التسمية للقصة المحكاة بلغة الجسد.

- الأوبرا : قصة محكاة بلغة الغناء بكورال وكورس وسوليست.

- الراقص المبدع : هو «روح»، «فكر»، «جسد» فهو طاقة علمية وجسد وفلسفة. والراقص العظيم

يستخدم القدرات الثلاث معا فتتكامل وتمازج داخله.

- أوبرا عايدة : عمل عظيم وأنا طبعاً كنت شديد الخرص على مشاهدته.

« لماذا تعتمد الإيقاع السريع المتلاحق في عروضك؟ هل لكى لا يصاب المشاهد بالملل؟

- ليس بالضرورة.. فلتعمل نبض.. السرعة والبطء تتغير من مشهد لآخر حسب التفسير

الكوريوجرافى للقصة، (الكوريوجراف: تصميم الرقصات).

« ماذا تقول لغة «الجسد» التي تقوم مقام لغة «السرود والحوار الدرامى» في عالمكم؟

- لغة الجسد تقول كل شيء.. الحب.. الحقد.. الآمال.. الآلام.. كل شيء.. وهذا أصعب شيء!

- نشتغل على تحضير العمل الجديد حوالى سنة ونصف السنة على الأقل، ويُعرض حول العالم في

رحلات مكوكية لا تهدأ على مدار عامين، أثناءهما نقوم بالتحضير للعمل المقبل الجديد. ويتكلف

العمل الواحد حوالى ٥٥٠٠ دولار، ولا نتلقى أى دعم حكومى ولا تدعينا أية جهة، فقط في

السنوات الأخيرة قام رئيس الوزراء «الحريرى» بتقديم دعم وأدى سخى لنا، وهو وحده فقط الذى

يقوم بذلك. عمر فرقتي ثلاثون عاما، وأنشأنا مدرسة خاصة بنا لتدريب راقصينا.

« ولماذا لا تنشئون مدرسة عامة للرقص لعمل كوادرفنية للأجيال المقبلة؟

- نحن بالكاد نستطيع توفير مدرسة خاصة بنا، فأين الجهة التي ستدعم مدرسة عامة.. عموماً أنتم

بمصر أفضل منا حالاً.. فالمسؤولون ووزير الثقافة فنانون وليسوا إداريون فقط، والأوبرا المصرية قفزة

حضارية عظيمة وهي وليدة وعى، ولا يزال أمامكم مشوار طويل جداً.

- عملى المقبل هو: (٢٠٠٠ ليلة وليدة).. نظرة جديدة على عالم ألف ليلة وليدة وإبداع جديد

لدخلنا في عام ٢٠٠٠، وليس كما صاغتها أمريكا، إنها إطلالتنا العربية على القرن الجديد.

- حصلنا على جوائز وأوسمة عديدة منها:

البرنس ميكازا .. اليابان

جمعية شكسبير .. بريطانيا

وسام الاستحقاق اللبناني

وسام الأرز اللبناني

وسام تونس من رئيس الجمهورية زين العابدين بن علي.

واسمنا موجود في جميع الموسوعات الثقافية بالعالم أجمع.

. وليد عوني : مبدع وطاقة فنية، ويشكل ظاهرة خاصة بدار الأوبرا اللبنانية، وليس هناك مجال

للمقارنة بيننا وبينه، فنحن عالميون وليس محليون، نحن تقدم الفن العربي في ثوب عالمي وليطوف

العالم بأسره.

. فيلم المصير : ليوسف شاهين طبعاً رائع، وأنا شاهدت الفيلم، كما حضر يوسف شاهين للبنان

وشاهد عروضنا، العيب الوحيد في فيلم المصير هو «الأزياء»، فهي ضعيفة، فهذا عيب مصمم

الأزياء وليس عيباً في يوسف شاهين بل أقول هو مخرج الروائع.

. رأيي في الجمهور المصري أنه يتألف من طبقتين، طبقة شعبية مرتبطة بالفن الشعبي والموسيقى

الشعبية وليست لها علاقة بالفن العالمي، وطبقة مثقفة لها علاقة مباشرة بالفن العالمي، و«المصري»

هو فنان بطبيعته، والفن مخلوق داخله، والمصري ابن الفرح رغم ظروف الحياة القاسية.

. حلمي : .. آه صرت أعيشه حالياً وأحلم بأن تبقى الفرقة تحتل المستوى العربي الراقى.. وأصبح

لنا تلاميذ سيكملون المشوار بعدنا مثلما حدث مع «الفين ايلي» و«مارتا جراهام».



حجازى يطلب الرقابة على الشعر

حلمي سالم

"شعراء الحداثة نصابون". بهذا العنوان المثير قدمت مجلة "صباح الخير" المصرية الحوار الذى نشرته مع الشاعر المصرى الكبير أحمد عبد المعطى حجازى (كان عنواناً من عناوين الغلاف)، فى أحد أعدادها الصادرة مؤخراً (١٩٩٨/٧/١٦). كان الحوار، الذى أجراه الصحفى بلال فضل بمناسبة حصول حجازى على جائزة الدولة التقديرية فى الآداب لعام ١٩٩٨.

وليس من ريب فى أن أحمد عبد المعطى حجازى جدير بالجائزة التقديرية، وأنها تأخرت عليه سنوات، فهو أحد رائدين (مع صلاح عبد الصبور) قادا حركة التجديد فى الشعر العربى بمصر للانتقال به إلى مدرسة الشعر الحر. وقد فاز بها عبد الصبور (أو اسمه) إثر وفاته مباشرة عام ١٩٨١. وحصل عليها فاروق شوشة فى العام الماضى (وهو أقل تأثيراً فى حركة الشعر من حجازى)، وكان الشاعر التقليدى محمد التهامى قد حصل عليها منذ سنوات.

ومادامنا نتحدث عن التقديرية فى الشعر، فلا بد أن نذكر أن فؤاد حداد وصلاح جاهين وسيد حجاب وعبد الرحمن الأبنودى وعفيفى مطر لم يحصلوا عليها، على الرغم من الأثر البارز الذى تركوه فى الشعر المصرى والعربى الحديث.

"أحمد عبد المعطى حجازي يفتح النار: شعراء الحداثة نصابون". تحت هذا العنوان الغريب المفاجيء تحدث حجازي في حوار الصحفى . وسوف أوجز بعض آراء حجازي في هذا الحوار ، لكى يتسنى لى من بعد التعليق على ما جاء فيه من أفكار فاجأتنى وفاجأت تيارات التجديد والتحديث فى الحياة الأدبية المصرية.

يرى حجازي أن حيتاتنا الثقافية قد اختلط فيها الحابل بالنابل، بما فيها من مؤسسات ثقافية أو حركة نقدية . لكنه يضرب على ذلك مثلاً بقوله "أنت ترى أن آخر عدد من مجلة «فصول» مخصص للدعاية لشاعر لايزيد عن غيره، نجح فى تكوين عصابة تهتف بقدراته الخارقة".

وعندما يسأله الصحفى: هل كان العقد على حق حينما واجهك فى القمسينيات؟ يجيب حجازي بوضوح: "نعم . العقد كان على حق فى الخوف من المثل الذى ستصل إليه القصيدة العربية إذا تهاونا فى جانب يمكن أن يفرى بالتهاون ، حتى وصلنا إلى ما وصلنا إليه الآن. العقد كان على حق، ولكنى أنا أيضاً كنت على حق. لأنى كنت أذافع عن جوهر الشعر، والعقد كان يدافع عن شكل القصيدة، وله الحق لأنه لا شعر بدون شكل".

ويضيف حجازي: "العقد وطله حسين كانا على حق، وكنا أيضاً على حق. قبل الآن كنت أقول: نحن فقط على حق. هم لم يروا الحاجة إلى التجديد، ونحن لم نر الحاجة إلى الحفاظ على التراث".

وعندما يسأله الصحفى: "حين يصدر المجلس الأعلى للثقافة ديواناً تتحدث فيه شاعرة حدائية - كما يسمونها - عن الصراخ والبراز بمستوى فنى منعدم ، ألا يزيد هذا من القطيعة بين الشعر والناس؟"، يجيب حجازي: "نعم . من حق كل شاعر أو شاعرة شابة أو حيزبون أن تقول ما تشاء ، لكن النشر يجب أن يخضع لشروط وتقاليد . ما الذى يستحق أن نخرجه للناس؟ الدولة من واجبها أن تحافظ على مستوى الفن وأن تراعى الذوق العام".

سأله الصحفى: "الذين يسمون أنفسهم بالحدائين يردون على من يهتمهم بتكريس القطيعة بين الشعر والناس قائلين أن الشعر فن نخبوى وليس للجماهير؟"

فاجاب بكل جزم: "هؤلاء خصابون، لا يخاطبون النخبة إلا إذا اعتبروا أنفسهم النخبة . وهم فى نظري حتى لا يقرأون بعضهم. هؤلاء كذابون لا يقرأ لهم أحد شيئاً، وهم لا يتوافرون على قراءة كتاب . يتحدثون عن شعر المتنبي دون أن يقرأوا له ثلاثة أبيات . وهم ينفقون شاعرية شوقي ويتهمون بالتقليد".

وعن سؤال الصحفى: "يعنى شعراء مثل حلمى سالم وعبد المنعم ومضان ووليد منير وحسن طلب وغيرهم، لم يصل شعرهم إلى الناس ولم يقدموا فناً

هل هؤلاء يستحقون أن تصفهم بأحفاد شوقي كما فعلت؟ أجاب:
"يستحقون، لأنهم فعلاً أحفاد شوقي".

وأحفاد شوقي لها معنيان: إما أنهم أثبتوا وفاءهم لفن شوقي، أو أن أحفاد شوقي هم الشعراء المصريون الموجودون في الوقت انحالي. أنا أيضاً حفيد شوقي.
ويضيف: "حتى أحفاد شوقي ليسوا مثله. أنا شفت بعض أحفاد شوقي لا يعرفون العربية".

هذه بعض آراء حجازي في حوارهِ المثير المفاجيء . وقد اقتصرنا على الآراء التي تتصل بهجومه على الحداثة والداثيين ، تاركين الآراء التي تتصل بالتطبيع وحركة السلام المصرية الإسرائيلية (لطفى الخولى وشركاه) وبالتطريف الديني ، وبدوره في مجلة "إبداع"، على الرغم من أن بعض هذه الآراء لا يخلو - هو الآخر - من الالتباس وإشارة الجدل.
وليسمع لنا شاعرنا الكبير أن نسوق بين يديه بعض الملاحظات الموجزة، حول آرائه عن الحداثة والداثيين. نجملها في النقاط التالية:

(١)

حجازي شاعر حدائي كبير، فالحداثة - وأظنه يتفق معي في ذلك - قوس كبير ذو موجات عديدة متتالية . وأولى موجات هذا القوس الكبير - في مدها الحديث القريب - تبدأ برواد حركة الشعر الحر، الذين يقف حجازي في القلب منهم . والمرء يعجب من أن يشدد حجازي الهجوم ، بهذا الشكل الحاد، على حركة شعرية هو واحد من كبارها . وإذا كان حجازي يقصد بهجومه بعض عناصر الموجات التالية من قوس الحداثة الواسع، فقد كان مطالباً بتمييزين ضروريين: الأول: توضيح أن الحداثة (في أزمئتنا المعاصرة على الأقل) هي موجات متتالية في نهر واحد كبير ، حتى لا يظن بعض القراء أن حجازي مناقض أو بعيد عن الحداثة، وحتى لا يظن البعض الآخر من القراء أن حجازي يدين نفسه.

والثاني: توضيح أن التيارات التالية للريادة في الحداثة، ليست كتلة واحدة صماء ، وأن شعراءها يضمون الزائف والأصيل، المحيقي والمصطنع ، حتى لا يظن بعض القراء وبعض الشعراء أن حجازي في هجمته الضارية يشمل الجميع ، بلا تفریق بين الذهب والصفیح.

والحق أن القراء - ونحن معهم - في حاجة ماسة إلى هذين التمييزين، حتى لا يكون ذلك التعميم المطلق - الذي مارسه شاعرنا - مساهمة غير مقصودة في ما يدينه حجازي من "اختلاط العابل بالنابل" في حياتنا الثقافية.

صحيح أن حياتنا الأدبية يختلط فيها الحابل بالنابل ، لكن المثال الذي ضربه حجازي على هذا الاختلاط ليس هو المثال الدقيق. فلم يكن عدد "فصول" عن أدونيس عملاً دعائياً، وإنما كان تحية تقدير من دورية مصرية نقدية لشاعر عربي كبير، حتى لو اختلفنا بعد ذلك حول طبيعة مواد العدد، وحول أحقية آخرين من كبار الشعراء في الاحتفاء والتكريم.

وأدونيس - مهما اختلفت حوله الآراء - ليس شاعراً لايزيد عن غيره، بل هو يزيد عن بعض غيره، بإنجازه الشعري والنقدي البارز ، وتأثيره في الأجيال الشعرية العربية، المجالية والتالية على السواء. (وكل هذا لا ينفي أن شعراء كباراً آخرين، ذوي إنجاز وتأثير ماثلين أو مقاربين، جديرون بنفس التقدير والتثمين).

وصحيح أن هناك في الحياة الأدبية ما صار يسمى تيار "الأدونيسيين"، الذين يتشبعون له ويرونه أبرز ظاهرة شعرية عربية راهنة، ويميلون إلى إنجازه وشخصه ميلاً مسرفاً، حتى لقد أسميتهم في موضع آخر "حزب تاليه أدونيس".

وقد نختلف مع هؤلاء أو نتفق ، لكنهم بالقطع ليسوا "عصابة"، فمنهم شعراء ونقاد موهوبون ومسئولون عن آرائهم ورؤاهم ، وليسوا قطاع طرق أو بلطجية. وإذا كنا ننكر منهم تكوين "حزب تاليه أدونيس"، فليس من الحكمة أن نتطرق نحن إلى الجهة المقابلة فنصبح "حزب تهديم أدونيس"، حتى لا نندفع إلى الهجوم على "كل" الآخرين بينما نقصده "وحده".

المفاجأة الحقه كانت في إقرار حق عباس محمود العقاد في رفضه حركة الشعر الحر، في منتصف الستينيات، بحجة "الخوف من المال الذي ستصل إليه القصيدة العربية".

ومعروف أن عباس العقاد ، عندما كان رئيساً للجنة الشعر بالمجلس الأعلى للفنون والآداب هاجم الشعر الحر هجوماً متواصلاً، وقام بتحويل بعض قصائد هذا الشعر الحر - وكانت لعبد الصبور وحجازي - "إلى لجنة النشر للاختصاص".

واليوم ، بعد خمسة وثلاثين عاماً وبعد أن دار الزمان دورته الكاملة، يقف حجازي - الشاعر الرائد المجدد - نفس الموقف المحافظ من التجارب التجديدية الشابة.

صحيح أن هذه التجارب التجديدية الشابة تحفل بالكثير - أو القليل - من الاصطناع والضعف والتشترنق والركاكة ، محتمية في ذلك شعار الحرية والتجريب.

ولكن شاعرنا الكبير حجازي هو أعلم الجميع بأن كل الحركات الأدبية (خاصة في مرحلة البداية) لا تخلو من الإصطناع والضعف وركوب الموجة في حماية دعوى الحرية والتجريب. وأن هذه الحركات سرعان ما تصفى نفسها رويداً رويداً في عدد لا يتجاوز أصابع اليد الواحدة من الشعراء، الحقيقيين الأصلاء.

وقد حدث ذلك مع تجربة الشعر الحر نفسها: عدد هائل من الشعراء والشاعرين والمتشاعرين تزامح وطفا على السطح في البداية، ثم راحت التجربة تصفى نفسها إلى عدد محدود من الشعراء كممثلين أصلاء للتجربة الجديدة، كان من بينهم حجازى نفسه.

على أن هذه التصفية لا تتم بالقرارات الإدارية، ولا بالحجب عن النشر، ولا بالنفى إلى خارج شرعية الشعر. وإنما تتم بتنوير الحركة النقدية وبترشيح القراء وباتجاه ذائقة العصر وبالجهد المتصل للشعراء. وشاعرنا الكبير يعلم أن الحجب لا يقتل الغث، وأن القرارات السيادية لا تصون نقاء الشعر، وأن النفى لا يصنع حياة، وإنما تنهض بكل ذلك شمس الحرية والإتاحة وتواجد الجميع. هذه الشمس الصريحة، وحدها، هي التي تحرق الغث وتنضج الثمين.

(٤)

وإذا كانت حياتنا الأدبية تعاني - بحق - من اختلاط الحابل بالنابل، وانعدام المسؤولية النقدية، فإن أسئلة الصحفي بلال فضل نفسها، الموجهة إلى حجازى، كانت تحفل بأمثلة صارخة على هذا الاختلاط وذلك الاستسهال النقدي. ولست أدري كيف سمح حجازى لصحفى - ليس ناقدًا أو متخصصًا في الدرس الأدبي - أن يبني بعض أسئلته على أحكام نقدية حاسمة باترة - من عندياته هو وحده - من غير أن يوضح له الشاعر الكبير ما فى أحكامه من الاختلاط للحابل بالنابل، ومن انعدام للمسؤولية النقدية.

فهذا صحفى يصوغ سؤاله هكذا: "يعنى شعراء مثل حلمى سالم وعبد المنعم رمضان ووليد منير وحسن طلب وغيرهم لم يصل شعرهم إلى الناس ولم يقدموا فناً..." محتوياً على فرمانين نقديين جازمين، الأول أن شعر هؤلاء الشعراء لم يصل للناس.

والثانى أنهم لم يقدموا فناً. والغريب أن يمر هذان فرمانان على حجازى مرور الكرام، من غير أن يعدل للصحفى فكرته الدارجة عن علاقة الشعر بالجمهور، ومن غير أن يشير إلى ملامح "الفن" الذى قدمه هؤلاء الشعراء (وهو بعض من تحدث عنهم فى كتابة القيم: أحفاد شوقي).

ويصوغ الصحفي سؤالاً آخر هكذا: "... تعرف أن المجلس الأعلى للثقافة يصدر ديواناً يتحدث فيه شاعرة حداثية - كما يسمونها - عن الصراصير والبراز بمستوى فنى منعدم..." وبذلك يسرب ثلاثة أحكام ناجزة: إنكار الحداثية عن الشاعرة (المقصود، هنا، الشاعرة الشابة هدى حسين، وديوانها "ليكن")، اختزال الديوان فى أنه يتحدث عن الصراصير والبراز - وهو ما ينطوى على تحريض أخلاقى ضد الشعر، ثم انعدام المستوى الفنى.

وتعجب - مرة أخرى - كيف صنعت الشاعر الكبير على هذه الأحكام المرسلة، من غير أن يوضح للصحفى ضرورة ألا تحاكم الفن بالأخلاق أو بحسن السير والسلوك، وأن الشعر الذى يتحدث عن التجوم والقمز ليس أشرف ولا أنظف

ولا أجمل من الشعر الذى يتحدث عن الصراصير والبراز، لجرده "نظافة" موضوعات ذاك و"قذارة" موضوعات هذا.

وقد كان جديراً بحجازى - وهو الرائد والمعلم - أن يحكى للمصحف حكاية حسان بن ثابت، الذى قال عنه نقاد العرب "كان شعره فى الجاهلية قوياً جريئاً، فلما دخل الإسلام لأن وضعف"، وأن يشرح له مغزى الحكاية المتلخص فى أن الموضوعات الحميدة لا تصنع بالضرورة شعراً حميداً.

هل نكون مباغين - إذن - إذا قلنا إن اجترار المصحف فى إرسال الأحكام النقدية المنتهية وصمت حجازى على مثل هذا الاجترار ، هما إحدى صور اختلاط الحابل بالنابل ، الذى يشكو شاعرنا من استشرائه.

(٥)

ولكن كيف يصد حجازى أحكام المصحف بلال فضل، بينما هو نفسه - فى إجاباته بهذا الحوار الصادم - يكاد يشارف هذا الموقف الأخلاقى نفسه فى الحكم على الشعر والشعراء. بل إنه يضيف إلى ذلك الموقف الأخلاقى "موقفاً إدارياً" علويًا، حينما يطالب الدولة بأن تتدخل لتحديد الشروط والتقاليد الواجبة فى الشعر الذى يخرج للناس، بدعوى المحافظة على مستوى الفن ومراعاة الذوق العام.

هذا الموقف الإدارى - وأوشك أن أقول: الرقابى - غير المتوقع من حجازى ، لا يتجاهل فقط مبدأ حرية الإبداع ذاته (وهو المدافع الصلد عن الحرية، بكل صورها) بل يتجاهل أسئلة ضرورية من مثل : من الذى سيمسك مصفاة الشروط: هل هى السلطة السياسية أم الأمنية أم الثقافية؟ هل هم الشعراء والنقاد، المنحازون بالطبع لشعر دون شعر؟ هل هم الموظفون فى المؤسسات والمهنيّات ، الذين لا علاقة لهم بالشعر؟

والحق أن هذا الموقف الإدارى السلطوى الرقابى ، الذى اصطلح حجازى نفسه بناره من قبل، كان يستوجب التنديد الأشد من أحمد عبد المعطى حجازى، الذى يعرف - أكثر من غيره - أن الحرية أبقي من القيد ، وأن الإبداع أوسع من الرقابة ، وأن "الشعرية" أرفع من "الشرعية".

ولكن ما العمل إذا كان شاعرنا قد اختار الموقع الذى ناضل ضده منذ ثلاثة عقود، عندما كان فى طليعة الشعر "الحُر".

والحقيقة ، أننا - إزاء هذا الموقف المفاجئ من حجازى - فى حاجة ماسة إلى تفسيرات منه ، عاجلة وواضحة ، ومزيلة للقلق. أيها الشاعر الكبير ، هدىء من روع المبعين.

وردة والشعر وبغداد

علي الدميني

السعودية

رحلة صديقنا الشاعر عبد الله الزيد من الرياض إلى الطائف ، حيث حطت به الطائرة في حائل ولم يبلغ مدى قوس سفره إلا عصر اليوم التالي وقد فاتته قطار الأسمية الشعرية فاقسم أن يبكر في أي سفره يوماً على الأقل ليصلح أخطاء طيران الخطوط السعودية، وقلت كلنا في الهم شرقي أيها القائد العتيد.

لم يطل المقام في مواجهة ترانزيت المطار ولم يركب معنا أحد ففاضت السخريه واقترب الركاب من بعضهم يقطعون الزمن بالانكسة وبأمال ليالي القاهرة القادمة. كانت "ملابسي" تنتظر سفرها منذ عامين حين أعدتها للرحلة السابقة فملأت حقيبة كبيرة وجهزت الصغيرة "بادوات" المعسل، لكن معركة سائقي الأجرة على اختطافي

قريباً من شرق القاهرة أعلن قائد الطائرة عن اتجاه الرحلة إلى الإسكندرية أولاً فخرجت من البحر فاتنة التاريخ وحديقة الثقافات المتعددة بغاراتها العالية ، ومكتبتها الشهيرة وشعراتها وكتابها وروايتها وكان "كفافي" ينشر شعره على ضباب أول الليل وإلى جواره أدوارد الخراط وهو يطل برواياته الإسكندرانية من الألق مزيناً صلته اللامعة بشعره الأبيض الطويل، لكننا لم نر ورده الزمان وبقينا نحدق في حجب الليل المديدة إلى أن هبطنا في أضواء المدينة وعلى هامشها القصي ، لم يكن أحدنا نحن الحاملين حقائبنا باتجاه القاهرة يعلن أن الرحلة ستشعل الذاكرة بدفء المتوسط ولكن البهجة أخرجت بعضنا عن صمته وأهرب عن احتجاجة على ما حدث فيما تدمرت

أوقعتها أرضاً فانكسرت الجرة
وزجاجات المعسل وردت أكثر من
مرة: اللهم اجعلها رحلة خير وبركة.
حملنى سائق التكسى وأنا
انتأب فى هزيع الليل الأخير، وقد
جللنى أسى التأخير حيث ينتظرنى
بعض الأصدقاء، فأخرجت الجوال
كبدوى تحضر أخيراً، لأبلغهم
بوصولى ولكن الجهاز البارد بقى
يبحث طوال الرحلة عن بوصلة
وكننت أدفع ثمنها من أيام القاهرة
وجماليات معرض كتابها البهيج ،
وأتوجها بمتاعب التنقل من فندق
إلى آخر ومن شقة إلى أخرى، حتى
قابلت "وردة" فى اليوم الثالث.

دخلت فندق "البارون" وكانت
قلعتى التى صممها وسكنها وخطط
بناء مصر الجديدة المهندس العالمى
"بارون"، لما تزل على حالها تشعلها
الأضواء من الخارج فتدخل سناش
الظلام مع أبهة البناء المتداهى
ورغم اتخاذه عبدة الشيطان هذا
القصر مقراً لهم قبل عدة أشهر إلا
أن ذلك أضفى على الموقع بعداً
أسطورياً توج هاماته البعيدة
وطرح أمامى أسئلة عديدة عن
المبنى والمعنى والاختيار شغلنى
حتى جلست فى فرسى فتذكرت
صديقنا الجميل عبد العزيز مشرى
الذى عشق فندق الفراغة وحراسه
وعاملة البدالة وأحاله من "نزل"
متواضع فى أحد شوارع قلب
القاهرة الفرعية إلى رمز لا يذكر إلا
ويحضر عبد العزيز معه وبعض من
تفاصيل قصصه ورواياته خاصة
رواية (فى عشق حتى) حين أصبح
الفندق وغرفه ومطعمه مناخاً
خصباً أبدع فيه الروائى مطاردة
حتى وتتبعها من منزل إلى آخر

وبلغ به السفر أطراف الأقاليم
البعيدة باحثاً عنها .. متأملاً عاشقاً
ونزقاً كالمصافير، ولكننى أقفلت
باب الذكريات لأعود لها لاحقاً وفى
قلبى حفلة تتأهب لاحتضان القاهرة
بكل ما فيها من تناقضات الحرية
والكبت ، والثقافى والعفوى ،
وابتسامات النيل الساحرة إزاء
بؤس الحارات الخلفية.

المدن الكبرى هى التى تسحقك
بضجيجها فى النهار وتؤنسك
باستمرار حياتها فى الليل فتغفر
لها قسوتها حين تخرج بعد
منتصف الليل فتلقى الشوارع
مكتظة بالبشر والسيارات والمحلات
المفتوحة حتى الصباح "بحثت عن
"تاكسى" وأسرعت إلى شقة "أبو
يعرب" فوجدت الأصدقاء
ينتظروننى. كم هو ممتع ذلك المساء
الذى تستمتع فيه إلى أحاديث
الذاكرة الشابة والعنيفة للأستاذ
عبد الكريم الجهمان وتصفى فيه
إلى ذكريات فهد العريفى المضيئة
وتقفز فيه طرباً مع ضحكات محمد
العللى والآخرين حوله هؤلاء
الأصدقاء أفرهم جيداً هنا، ولكن
لماذا يكونون بهذا الجمال والعذوبة
والظرف وروح الدعابة فى سماء
القاهرة؟

٢

كان بهياً كشيخ فى اختمار
شبابه وهو يحضر لاستلام جائزته
عن كتابه (الإبداع والدلالة) وقد
حرصت على السلام عليه حين رأيت
الشاعر السعودى هاشم جعدلى
يسلم ويتفق معه على موعد لحوار
ثقافى (لا أعلم هل تم أم....) لجريدة

عكاظ ... وفي زجمة التعارف والقبيلات بمن نعرف ومن اهتدينا إليهم وتمت سحب الكلام وبقء العواطف ورتين المجاملات ضاع مني (محمود أمين العالم) الذي يعد واحداً من آباء الفكر والممارسة النقدية المعاصرة في عالمنا العربي فلم التقي به ولم تسعقني الأيام الأخرى برؤيته غير أنني ابتهجت بالجائزة وكتابتها وقررت أن اتصفح في شقتي الأولى عناوين ذلك الكتاب فدعاني ما قاله "عن الوضع الراهن للنقد الأدبي في الخليج" للقراءة.

ليس جديداً إعلاني عن إعجابي بهذا الناقد والمثقف الكبير ولكن شهوراً إقليمياً بالاعتزاز داخلني وأنا اقرأ كلمته الختامية خلال الملتقى الرابع الأدبي لدول مجلس التعاون الخليجي بالكويت عام ٩٥ م حين عرض للأوراق المقدمة من نقاد المملكة وتوقف محلاً لأورقة الدكتور سعد البازعي، ومهاوراً لأورقة الدكتور معجب الزهراني، وورقة الدكتور سعيد السبريحي، وحين بدأ في جسدله مع ورقة الدكتور الغدامي حول "أفاق ما بعد الحداثة" قال عنها ولعلها أن تكون أخطر الأوراق التي قدمت في الملتقى وأكثرها إثارة للحوار والتساؤلات ثم يشير إلى اتفاقه معه في قسمها الأول الذي كسر فيه الجغرافيا عن النقد واختلافه معه على الموقف من تبنيه لما بعد الحداثة كضرورة لإجبار سواها للحاق بركب الحياة. ولعل اختلاف العالم مع الغدامي في هذا الشأن لا يخفى ما يتفقان عليه في الجوهر - كل من منطلقاته الفكرية والنقدية - إزاء فكر ومنجز الآخر

فالعالم يصدر فكراً وممارسة نقدية من قناعة بضرورة الانفتاح على الآخر وعدم الانغلاق على ما بين أيدينا واعتبار الثقافة والفكر العالميين معطى إنسانياً مشاعاً لكل أمة تأخذ منه ما تستطيع هضمه والإضافة إليه وترفض منه مثلما ترفض من مكوناتها الثقافية ما أصبح ميتاً أو خارج أطر التحفيز والحركة والحياة، شريطة أن يقوم ذلك على منهج نقدي يستند إلى العلم والعقلانية، فيما يرى الدكتور الغدامي أن علينا الأخذ من الآخر حيثما وقف وأنجز وأنه ليس في مقدورنا أن تصدر فرماناً ثقافياً نلتزم به، إذ لم يعد أمامنا خيار في مجازاة عصر ما بعد الحداثة ولم يبق أمامنا إلا أن نبادر إليها وننطلق معها.

وبقدر ما غمرني به المقال من سرور مضى بلبلى إلى أطراف صياحه فقد تذكرت مقالات كان الدكتور الغدامي قد نشرها في جريدة الشرق الأوسط معقباً ومنتقداً كتابة "العالم" من روايات صنع الله إبراهيم في كتابه المرسوم بـ "ثلاثية الرفض والهزيمة" حيث وصفه الدكتور الغدامي:

"بالأسنى المتورط"، غير أن ما قرأته للعالم عن ذلك الملتقى شكل ملامح جسور جوهرية بين أرباب الفكر النقدي يخرج بالمعرفة والاجتهاد من دائرة التحيز للرأي والتحيز للفكرة إلى أفق الحوار الخلاق الذي لا تعميه عممة الانفعال ولا سطوة القناعات عن البحث والتأمل والقبول والرفض بلفة المعرفة وسلطان المنطق وحق المعايضة والاختلاف.

الشروط كلها ومن سواق زين عاش في السعودية وفي أبها بالتحديد مدة طويلة فوافقت...! دخلنا الشقة بعد المغرب ، وكان الشارع يغلى بالسيارات وبالمشاعز العامة المختلفة إزاء اقتراب ضربة أمريكا للعراق، وبمتابعة مباريات الفريق المصري في تصفيات كأس أمم أفريقيا، وكنت على عجل للذهاب لعرض الكتاب.

طفي صوت مذياع نشرة الأخبار من التلفاز على فضاء الكلام في الصالة ، وشاركته أم أحمد شقاة الشقة وصديقتها "وردة" وقد دخلنا في عراك قالت أم أحمد: هم الأمريكيان مالهم ومال العراق كل يومين عاوزين يضربوه، وقاطعتها ورده: هو صدام ماله بيطلع لينا كل يومين بحاجة جديدة؟

قلت أهلاً يا أم أحمد ونظرت إلى ورده بابتسام وغادرت إلى المعرض.

٣

يمكن لك أن تسميه "احتفالاً" وله أن يطلق عليه "كرنفالاً" أو "هايد بارك" ولاخر أن يقول هذا "مولد يا دنيا".

هكذا ستجد نفسك ، وأنت تدخل بوابة معرض الكتاب الدولي في القاهرة، وكأنما تتحلل من ثيابك وتفكسل القلب بنشوة الناس والكتابات والندوات والأغاني والرقصات الشعبية والأمسيات الشعرية وبالوجوه التي تعرف البعض منها وترتاح للكثير وتزور عن القليل، ولعلك ستضحك حتى الشمسالة حين ترى المثقفين السعوديين وقد احتضنوا واحدهم

ولعلى أضع يدي بثقة واطمئنان إلى تجسد هذه القيمة حين عدد "العالم" نقاط افتراقه عن الغذائي ثم أكمل حديثه عنه قائلاً "وليس في هذا ما يخض من القيمة الفكرية والأدبية الكبيرة للدكتور الغذائي الذي كان لورقته هذه ومدخلاته الفنية العديدة طوال الملتقى فضل كبير في المساهمة في حيوية الملتقى وإغناء حواراته" توقفت أمام ما جرى وشعرت بالامتنان حيث لم تكن تلك المقالات العادة الأستاذ "العالم" عن الوقوف من الغذائي بعد عشر سنوات ، في قضية شائكة وفي سلسلة مداخلات مختلفة، موقف الثناء والاحترام رغم الاختلاف ورأيت في كل ذلك شهادات لتطور الحركة النقدية في المملكة ودلالات على أخلاق العلماء الذين لا يحجب الخصام أو الاختلاف بينهم أضواء الحقائق والبحث عنها في أي مكان أنت وفي أي زمن جاءت.

لكنني، وأنا أتخيل هذا المناخ المعاني، رأيت تسمية الأستاذ "العالم" لنقاد المملكة "بمدرسة النقد الحجازية"، في معرض تعقيبه على ورقة الدكتور السريحي تسمية قلقة إن لم تكن نشاطاً فلعله يعدل أو يصلح قلقها في الطبعة القادمة.

كنت في اليوم الثالث قد أطلعت على فاتورة الفندق فهالتني تكاليفها الباهضة وكان السائق الذي تعرفت عليه في المطار يغوييني بتغيير المكان والبحث عن شقة قديمة من معرض الكتاب وشقة "أبو يعرب" فحملت حقائبى إلى المحطة الأولى شقة نظيفة ورخيصة تحقق

اصدقاه الذين لم يرههم منذ يومين
وكانهم قدموا من شرق آسيا أو
مغرب الكون.

زرت معرض القاهرة للكتاب
غريباً قبل عامين لكنني فتحت
أبواب ومشاعر استقبلتني هذا العام
بمودة التعارف الشخصي أو
المسموعات الثقافية وقريباً من
مكتبات الأزبكية يتكئ مقهى
الاستراحة ليستقبل الكثير ويودع
الكثير وتدار على طاولته الصغيرة
وكراسيه المتواضعة حوارات عفوية
وعميقة ومتشعبة وقاسية بقدر ما
فى فضائنا الثقافي والعربي من
مشاغل ومشاعر واحتمالات.

وهنا ستلتقى بأصدقاء تعرفهم
فى الكتابة وأصدقاء عاشوا فى
وطنك ولم ترهم وصديقات لا يفصل
بينك وبينهن سوى جسر أو بحر
صغير.

وعلى فراخ الطاولة الصغيرة
جلست إلى الروائي إبراهيم عبد
المجيد ، والروائية البحرانية فوزية
رشيد والروائية المصرية هالة
البدري ، فقلت لإبراهيم : أتراك
وجدت مناهجاً آخر تخلق فيه أبطالك
بعد "البلدة الأخرى" أم سأللت
تبحث عن بلداتنا التاليات؟

ابتسم بمودة وأجابني بهدوء:
يكفيني قراءة تكمل لروايتي والتي لم
أصدر فيها عن رؤية تمطية مسبقة
لجتمعمكم كما قد يتبادر للذهن
ولكنني رصدت تفاعلات عدة شرائح
ومستويات وشخص من أهل تلك
المدينة ومن الوافدين إليها، وقد
أبرزت استغلال الطبيب - وهو
عربي - لوظيفته والصيدلى
وسواهم مثلاً صنعت أبطالى من
نماذج متفرقة فى ذلك الواقع.

سألته وما آخر مشاريعك
فأجابني:

روايتي الجديدة عن الإسكندرية
.. صممت قليلاً وأضاف لقد ترجمت
روايتي "البلدة الأخرى" إلى عدة
لغات أجنبية وقد حاول العديد من
الصحفيين إجراء حوارات معي
بغية تكريس قراءاتهم النمطية
لجتمعمكم ولكنني رفضت لأن ذلك
التصور لم يكن وارداً فى ذهني
مطلقاً ولا أود تكريسه.

اكتمل الصديت والتم إبراهيم
على نفسه وبدأ وكأنه يسبح فى
كوكب آخر حين أدارت فوزية رشيد
مؤشر المذيع الصغير الذى تحمله
فى حقيبتها السوداء بحثاً عن آخر
نشرة للأخبار وهممت : أنا قلقة
لأننى أتوقع ضرب الأمريكان
للعراق فى أية لحظة.

حضر آخرون وغادروا آخرون
ودارت الحوارت عن نذر وأحسست
أن بعض الجالسين وقد عرفوا أنني
من السعودية قد اليسونى ثوب
"النمط" فكانت تعليقاتهم الحادة
على موقف دول الخليج من تدمير
النساء والأطفال والبنية التحتية
فى العراق وأخذ بعضهم بتوجيه
حديثه إلى وكأننى مسئول العرب
والسلام فى المنطقة.

قلت لهم: لن تقع الضربة!

سبحروا منى وفى عجاج
الأحاديث أوضحت رأيي وأسندته
إلى معطيات الواقع الجديد المغاير
لعام ٩٠ حين كان العراق يحتل
الكويت. قلت لهم لن تقع الضربة
لأن الدولة العربية لا ترضى ذلك
والشارع العربى يغلى ضد الحرب
ويكفيك أن استطلاع الشرق
الأوسط أوضح أن ٩٠٪ من

السعوديين ضد الحرب، كما أن المصالح المتناقضة للدول الكبرى تمنع الاتفاق وتعيق الانفراد باتخاذ القرار. سخر الكثيرون وقالت روائية تجلس إلى جوارى: اسمح لي أنت شاعر وكاتب ولكنك لا تفهم في السياسية، وغادرت طاولتي مغضبه.

٤

على أطراف الصباح كنت أغادر شقة "أبو يعرب" والأصدقاء وأقطع الشارع الفرعي إلى الرئيسي باحثاً عن "تكسي" الملمت جسدي "بالبالطو" في أواخر ليل قارس قالت "وردة" إنهم يسمونه "أمشير" وحين بلغت الشقة متعباً ألقىت بنفسي على السرير ولم أصبح إلا ضحى القد، كان بؤس صامت ينهل من الجدران وشراشف الغرفة الكسلى تشير إلى بقع قديمة مقززة فقررت البحث عن شقة أخرى هذا اليوم.

ذهبت مبكراً إلى المعرض فوجدت مظاهرة صغيرة تجوب شوارع المعرض تندد بأمريكا والصرب ودخلت المقهى بحثاً عن كوب شاي ساخن وأرجليه لأتأمل هذا المشهد الذى لم أعتمد رؤيته إلا فى التلفزيون.

على الطاولة المجاورة كان عدد من الجيران يعلقون على المظاهرة، وقال أحدهم إن الأمير سلطان أعلن البشارة رفض السعودية استخدام قواعدها لضرب العراق. داخلنى شعور بالبهجة والخروج من أزمة التضييق، وعلق آخر على الخير متسائلاً حول قدرة السعودية على تنفيذ ذلك الرفض فأجابه زميله أن القدرة ليست مهمة ولكن الإعلان

عن الرفض هو المهم. شف النهار فى منتصفه من هدوء مشيع بالراحة النفسية وكانت عينائى تفتحان الأفق على فراشة الشعر والتشكيل الخليجية وهى تدلف إلى المقهى. عرفتُها وكنا التقينا قبل عامين لمدة دقيقتين فقط ولكن من ذا الذى يجرؤ على نسيان شفافية العصفير وابتسامة الماء، واقتربت وهى تسلم على أصدقائها من طاولة إلى أخرى حتى حسبتها قد نسييت ملامحى لكنها تجيء إلى مكاني مرحبة بدفء الخليج ورقة أهله وكان ليس بالمقهى إلاي.

قالت: عدت الباحة من مهرجان الشعر فى عمان وسأشارك فى أمسية الشعر هذه الليلة فهل ستحضر؟ قلت وكيف لي أن أهرم نفسي من أمسية شعرية أنت أحد فرسانها ياميسون.

عدت إلى الشقة و"الملمت" كتبتى وأشيائى وأمامى كانت أم أحمد تودعنى بأسى أموسى رقيق وقالت إن "وردة" حترزل منك.

قلت لها: أعطيها هذه الرواية لترى موقعها فيها حين أنست "وردة" عزلة سهل الجبلى فى السجن وحتماً ستفرج بها، وأرجو ألا تخبريها من مكاني الجديد.

ذهبت لمكتب "التأجير" بحثاً عن شقة جديدة وحين قادنى السائق إليها كانت فعلاً "خمسة نجوم" لكننى أفتقدت أم أحمد و"وردة" حيث وجدت شقة جميلة تجلس فيها أم "سيد" الشغالة وكانما تجلس على عرش الامبراطورية كلها فأنطقت عليها لقب "البيهة" الشغالة على وزن "البيه البواب" هجم المساء

بعض الشعراء بافتعال سرعة القراءة لخلخلة الروتين أم أن تلك طبيعة القارئ؟

كانت رقتها نصاً لازعاً وناقراً كجموع مهرة برية لكنها وهي تلقى قصائدها كانت تغالب ارتباكاً ما، وحين كنا تغادر القاعة وبصحبتنا بعض الشعراء إلى خارج المعرض تساءل أحدهم عن دلالات قصيدة "علاء"، وقالت ميسون لا أدري ماذا كان يقول وعلق آخر يمشى بجوارى : إنه قاموس الستينيات.... حينها فسررت ارتباك لحظة الإلقاء وإحساس الشاعرة بشيء ما يضعها في خانة "النمط" لأنها من الخليج وهو ما دعاهم لأن تقول في مقدمتها : إننى شاعرة مصرية وأماراتيه، وقال جارى لقد أخطأ علاء في حق نصه الجميل بتلك المقدمة المحقمة على النص، تطلعت إلي ميسون وتساءلت صامتة: كيف ينشد الشاعر قصيدته المثخنة بحرائق الوجد والكلمات أمام الجمهور بينما تضعه الظروف والمفارقات القاسية في موقع المدافع عن كينونته فترتبك لحظة الشعر ويختلط الشعرى بما هو ضده؟

٥

في مناخ ولود - لا يراه أهله كما تراه أنت القادم من البعيد - تستعيد الأشجار خصوبة أغصانها الطفلة أو تستنبت من رحم الذاكرة الثقافية شجرة جديدة تشكل مع غيرها - المؤتلفة والمختلفة - غابة من كلام مضى يدفع بالحياة الثقافية خطوات أخرى للتفتح والجريان ، حيث تأخذ المجلات

البارد محملاً بغيار رياح، أمشير قدخل العظم ميكراً واستعنت بما تبقى من ملابس شتوية في حقيبتي عليه ومضيت إلى أرض المعارض لحظور الأمسية الشعرية في حوالى الساعة التاسعة مساء.

في مدخل القاعة تعرفت على الشاعر عباس بيضون، واحتضنتني بشوق ماجد يوسف الشاعر والناقد المصرى الذى عاش في حياتنا الثقافية زمناً خصباً وأقبل على محمد أبو دومة مرحباً وسائلاً عن شاعرنا محمد الحبرى المدعو للمشاركة فأجيبته : ربما انشغل بظروف صحية عائلية وهذا تلفونه إن أردت الاتصال به.

بدأت الأمسية وقرأت فاطمة قنديل شعراً مدهشاً لم يكن الحضور مهيباً للإستغراق في شعرية، وحين أتى دور الشاعر علاء عبد الهادى تقدم للإلقاء وأهدى قصيدته ليغداد التى تتوقع سيل القنابل كل لحظة. هج الجمهور الصامت بالتصفيق ليذكرنا أن المنبر هو للمباشر والتقريرى ولكن علاء قرأ قصيدة جميلة لا علاقة لها ببيغداد فكرس مفارقة كسر التوقع وأسهم في تكثيف صمت الجمهور وخيبته.

كان الحاضرون يتبادلون همس الأحاديث، وكان بعضهم يستمرىء عادة "القنشات" حتى لكأن الجو يفيض بطنين النمل أو الذباب ، وحين قدم أبو دومة "ضيفة الأمسية" مرحباً بالشاعرة العربية الخليجية "ميسون صقر" هذا الطنين وبدأت بقرأة بعض قصائدها.

هل فأجأها الصمت أم أن مقدمة علاء عبد الهادى أربكت الحسابات؟ هل كانت تود تعويضنا عن إطالة

الثقافية - خارج أطر المؤسسات دورها في التعبير عن مختلف المدارس الأدبية والتوجهات الفكرية والفنية.

وكما فاجأتني، قبل عامين، كثرة المجلات والكتب الأدبية غير الدورية في مصر، فقد أسعدني ظهور أخرى هذا العام مثل "سطور" و"خماسين" واستعادة مجلات كإضاءة ٧٧ روح المفامرة واستئناف الصدور من جديد.

هذا اليوم وقفت طويلاً في طوابير الهيئة العامة للكتاب المصرية التي تعد إحدى الواضن الدائمة للمعرفة والإبداع والنشر والتوزيع في مصر لأعود بعد جهد بالقليل الذي يتلالا كالأذكرة وبالتهب الجميل الذي يتدحرج في الزحام ليس لمشاهدة مباراة كرة القدم ولكن للحصول على كتاب ويسمر يمكن أن يكون في متناول الطبقات الوسطى على الأقل. وبعد الظهر عرجت على دور النشر العربية، وبرغم غلاء الكتاب، إلا أنني كنت أجهد نفسي للخروج من مكتباتها فأنا عطش للكثير مما ينقصني وطامع في الكثير مما يشاغبني ولكن كيف لي بقراءة كل ما اتنى!

ومحملاً بأثقال الذهبية، لذت بالمقهى بعد العصر وانتحيت ركناً قصياً أتأمل وأنخن الأرجلية، وكان جمع صاحب مجلس بقربى. كان أكثرهم صخباً يعرض آخر أعداد مجلة إضاءة ٧٧ وأقلمهم كلاماً يتصفح أوراقها فاستعدت الأيام المشبعة بغبارها الدفين ورايتني في أواخر عام ٧٧ في بغداد في زيارة القاص المتميز عبد الله باخشوين حين

عرفني على الروائي الكبير المرحوم غالب هلسا.

كان غالب هلسا الروائي الأردني مصرياً في هواه متعصباً لها أكثر من أهلها فاندمج في مناضاتها وتقبله مجتمعها، بقدرته الخرافية على ضم الآخرين وإدراجهم في نفائسه، فكتب هلسا أجمل رواياته في مصر وعنها منذ الضحك حتى السؤال، وبقي وفيّاً كنيها لمصر الإرث والثقافة والواقع والمستقبل.

وفي ذلك اللقاء وبحضور بعض المثقفين العراقيين كان أحدهم يقرر أن الشعر موطنه العراق والقصة أرضها في مصر لأسباب عددها فانبرى هلسا غاضباً ومفنداً ثم وضع أمامنا أحد أعداد مجلة إضاءة ٧٧

وقال: هنا ستجد ما ينسف تحليلك أيها الصديق، فالشعر في مصر أيضاً فاقراً لهؤلاء الشبان. غادرتنا السنوات أو غدرنا بها، وبقيت في الذاكرة أسماء تابعتها عن بعد وغابت عنها أسماء عديدة وحول هذه الطاولة الصغيرة في مقهى معرض الكتاب بالقاهرة كان عدد منهم - لا زيب - يتحلق حول العدد الجديد منها تهيبت اقتحام الدائرة لكن ماجد يوسف الذي اقترب مني في فجأة من زحام أنخلني أحد أطرافها، فعرفني على صاحب الضحكة العالية حلمى سالم، وعلى سيد الصمت النزيل جمال القصاص وهكذا وجدتنى مع ثلاثة من أعضاء هيئة تحرير مجلة إضاءة ٧٧ في تشكيلها الجديد (الجديد / القديم).

وفي افتتاحية الاستئناف قالت الكلمات: "تستأنف" "إضاءة" العمل

والصدور لأنها ترى أن الضرورات الفكرية والجمالية والعملية التي استدعت صدورها عام ٧٧ لاتزال مطروحة وماثلة من ناحية الجوهر ، وإن اعترت المظاهر الخارجية بعض التعديلات الطفيفة. وحين تضي في قراءة ما تبق يستلمس روحاً تضطرم وتتحدى وتنقد وتدين ولا تفتقر إلى لباس الوضوح والمقنعة رغم أن كتابها قد تجاوزوا عتوان الشباب ومراحل التأسيس لتجاربهم الشعرية والنقدية إلى فسحة التبلور والكيان ولعل ذلك يعود إلى روح التحدى ومعارك الصراع الحياتية والثقافية التي يعيشونها كغيرهم من المثقفين العرب والتي تكاد أن تجرف المرء - رغم نبيل هدفه - إلى استعداء أو شطب الآخر. ولعل هذا الحس المنبث في الافتتاحية قد نبه كاتبه لضرورة البحث من أفق الحوار فحوت تلك المقدمة فقرة مهمة تقول "لقد أن أن يتحول ذلك الاحتراب المريض إلى سجال جمالي نظيف، وأن يتحول ذلك الشتات المتناثر إلى تنوع وتعدد باهرين، وأن تتحول "فاشية" نفى الآخر (الشعري) إلى اعتزاز صحي بالذات بؤرته العميقة هي الاعتماد بهذا "الآخر" وأن تتحول النميمة و"التنايد" بالالقاء إلى "حوار رشيد" بين راشدين).

لم يطل اللقاء مع الأصدقاء في إضاءة ٧٧ لكنهم دعوا مبدعي المملكة للإسهام في الإطلالة على الساحة الثقافية في مصر من خلال منبر إضاءة وقد بادلتهم الدعوة للكتابة لمجلة "النص الجديد" التي يصدرها كتاب "النص الجديد في المملكة، ولم يكن "أبو يعرب" بعيداً

من هذا الحوار لكنه دعاني الليلة للعشاء في شقته ليكتمل عقد الأصدقاء، فقلت له مازحاً أتظننى أتيت إلى القاهرة لأملأ لياليها بك وبالأصدقاء السعوديين وبالكبسة؟ كسان أن يطلق على بعض تعبيراته المغسولة من وقارها ولكنه تمالك نفسه أمام الجمع الكبير وقال ساخراً:

وآين ستملا لياليك يا "متيج" في الهرم أم على النيل؟ قلت له لا.. سأملاها بصخب المثقفين في "الأقويون"!

غادرني "أبو يعرب" كمسكرى لم يطعه ابنه ، وكان غضب شفيف يسيل على وجهه وقد أردت الدخول معه في قصوة الرد لكننى لا أحتمل أن أبادله تلك المشاعر لأننى أعلم - وبالرغم مما تنبئ عنه لهجته أو حركته من عنف - بأن هذا الرجل يخفى بين جنبيه مشاعر نبيلة لو سكبتها لفطت العالم، ولحظتها تيدت أمامي قصيدة محمد العلي: "يا ليلي يا عيني" المنشورة في العدد الثاني من مجلة النص الجديد، حيث يستدعى ، وهو في العتمة، ما يحمله القشعمى من بهاء فيقول:

يا ليلي ويا عيني
سأشرح لعنتى للنيل
للمعيد الذى تركته فى روى
تفيدة
حاشراً لقلأ،
لصمت (القشعمى) وقد غضبت ،
فنامت

الأضواء فى عينيه،
أصبح كل شيء هوة رعناء.

يا الله
رذاذاً قشعمياً فوق أرديتي
الجديبة.
هذه (الدهناء) فى لغتى
وفى الأشياء.

الرحلة ما قبل الأخيرة للفلسطينياد

توفيق فياض

وكالعادة .. فكلما شددت الطائفة في مطار تونس رجالها واقلمت بي، إلا وشعرت بحزن عميق يمتلكني، ووجع ناعم في القلب ينخزني، وكأنني أفارق الأرض لأول مرة.. لأخر مرة.. فأنزوي طفلا أضاع أمه ذات ليلة من ليالي الشتات في جبال جنين ووديانها قبل خمسين عاما، والعصابات اليهودية تزرع الأرض خلفنا نارا ورعبا وموتا وأرضا يبابا.. فالتصق بجدار الطائفة وأنكمش وعيناي لاتزالان تتعلقان بالأرض التي بدأت تبتعد وتبتعد، والطائفة التي قدت على فراقها ثوب السماء ومبرخت، لاتزال تجوح جداً وتجوح، فتنبض روجي وتدمع عيناي، وأحس فجأة بندم مفاجيء ومعذب لهذا السفر، وأتمنى لو أن قوة خفية تحملني من الطائفة وتعود بي إلى الأرض ثانية.

أهو العمر الذي يرحل بك يا ترى .. أم هو الشيب الذي غزا القلب والمفرقين أيها الكهل الغر منك.. أهو الموت الذي بت تحدسه نهارك وتلتقيه ليالك .. أم هو الحب والعشق لمنفك الوطن.. تونس؟.. فيا أيتها الجميلة الودود المتعطية على ضفاف اللازورد والسندس، ما الذي فعلت بهذا الفلسطيني المرحل: التائه المستوطن الراحل فيك منذ ربع قرن خلا.. وخوفه من صدك الاتي ذات يوم لا محالة.. يؤرقه ويعذبه.. وأنت الجميلة يا تونس دوما .. وأنت الساحرة الفتية دوما .. وهو العاشق الكهل العابس الساكن فيك.. الراحل العائد دوما ..

ايقتلني حين الطائفة النائخة لعناق الأرض ثانية، من سنة طفلة على مقلتي .. اعشق تلك اللحظة التي تصرخ فيها الطائفة ولها للارتقاء في حضن المطارات فوق صدر الأرض.. وكنت دائما .. اعشق .. ومنذ الطفولة حين النياق المتعبة النائخة.

كانت عيناى لاتزالان ترنوان إلى الأسفل نحو الأرض.. والأرض من تحتي مشاعل ضوء ازلية.. تمتد وتمتد... وتمتد... مشعل يتلوه مشعل .. يتلوه مشعل.. ومنذ المشعل الأول في معابد آمون وتوت عنخ آمون.. ومنذ المشاعل الأولى في فسطاط عمرو ، بل ومنذ اشتعال القمر الأول على جبين النيل .. إنها القاهرة.. القاهرة.. أم العواصم والمدن .. رف قلبي جذلا.. رف حبا وحنينا وانينا.. رف وجعا.. فقد كنت يا قاهرة بكر ما رأيت من مدن الدنيا بعد حيفا .. ومن لم يلق ذات مرة حيفا .. لم يلق يا قاهرة في حياته على الأرض من مدن الدنيا مدينة.. فكنت ، وليشهد الله حيى الأول بعد حيفا وبعد القدس .. وقاتلتى كنت .. ووجعى الدائم وانينى وحنينى إلى كرمل حيفا الذى انتزعتنى من فوق قمته .. ومن دروب الصنوبر فيه ثم انكرتنى.. فالصنوبر نابت في جسدى ، ورشح عبره المتفجر من عيون جلدى كان اقوى.. ولكنك ستظلين يا قاهرة حبيبتي .. وسيظل النيل يجري في عروقي إلى أن يصب في الأردن .. ويجرفنى إلى ضفاف بحيرته.

أعادت إلى الياطات المشيرة إلى المسافرين عبورا ذاكرتى . كنت قد نسيت تماما أن القاهرة هذه المرة لم تكن إلا محطة عابرة في رحلتى .. وأننى وصديقى الكاتب الفلسطيني ، يحيى يخلف ، الذى سالتقيه هنا في طريقنا إلى بلاد اللبان والطيب والبخور .. تلك التى تمتد عند أطراف أقصى ذاكرة للطفولة على ضفاف البحار اللامتناهية .. واساطير التكوين وجلجاش واوتنابشتيم وحكايا السندباد، وأسياد البحار والملوك والأوائل ، والفاتحين والسلاطين والطرير والمهار والايائل .. بلاد مهجان .. بلاد مازون .. بلاد عمان:

جميلة هي اللحظات التى يلتقى بها الإنسان صديقا عزيزا عليه بعد فراق طويل، وبعد أن كان المنفى قد جمعهما لسنين طويلة.. وطويلة جداً.. لا يهم أين ومتى.. فأى مكان في العالم المنافى ، وأن كان بحجم غرفة في فندق ، يصبح في غمرة اللقاء وطننا دافئا وحنونا ، وأى زمان وأن كان لحظة ، عمرا كاملا ويمتد ما بين انسداد الدجى على المفرقين ، وانبلاج المشيب .. وخاصة إذا كان هذا الصديق هو يحيى يخلف.

كنت قد التقيته لأول مرة عام ١٩٧٤ في مخيم اليرموك في دمشق ، بعد إبعادى من فلسطين بعدة شهور . أت إليها من القاهرة مرورا ببيروت ، كانت تلك هي الليلة الأولى التى تدثرنى بها دمشق وتأخذنى إلى حضنها لأول مرة في حياتى .. وفى بيته هو. كان صديقنا الشاعر الرقيق الحالم دوما، أحمد سحبور ، قد حملنى إليها من بيروت ، وأخاله على راحتيه يومها فرحا بذلك النورس الذى حط فوقهما وروّاذ الموج في بحر حيفا لايزال يقطر من جناحيه ملحا وشذى .. وحيفا هي الحبيبة التى لا حب قبلها.. لا حب معها .. هي النخب الذى يسرى في عروقي أحمد .. هي العمر.. هي الشعر..

لم أدركم من الوقت أمضيت في الطريق إلى دمشق برفقته وكذا المسافة التي قطعت .. هكذا هي رفقة أحمد ، ولكنني أذكر أنه قد باغتنى ذلك المساء ببردي، وبذراعي صديقي الكاتب العاصفة ، رشاد أبو شاور .. المشرعتين كضفتي نهر ليضمنني إلى صدره العريض المورق حبا ودفئا .. أفلتت من حولى ذراعيه .. ظلتا مشرعتين .. تاهت من الدهشة عيناه.. سال : أين تركت الحطة والعقال ؟

أين قمياذك وحزامك أيها الفلاح الذي عرفناك من خلف الحدود وأسلاك الشوك والموت ؟

تحمس جنبي باحثا وهو لا يزال يسأل: أين شبابتك ؟ أين المجوز واليرغول الذي كنا نسمع من هناك في المراعي خلف أغنامك ١٩٩ كان جادا في سؤاله.. وحين ابتسمت له حائرا، تقوضت مقالع صحكته وأشرع للربيع ذراعيه ثانية .. ذراعان نهران كانتا له مشرعتين.. بردى والأردن .. مدينتان كانتا.. دمشق وحيفا .. والمصدر المنبجج عن قميصه مرجان.. ابن عامر والغوطة، عجبت ، واحببت يومها بحب ذلك الثالوث المتدفق وطننا وابداعا ومنفى ، دمشق أكثر .. وعشقت الكتابة أكثر... ولم نفترق بعدها .. إلا حين فرقتنا بيروت أولا.. لتجمعنا تونس من بعدها ، فتفرقتنا أسلو وبعد مقام طويل هذه المرة.. ثانيا .. فاحمد إلى غزة .. ويحيى إلى رام الله وما بينهما القدس الحرام .. ولكنهما الوطن .. أما رشاد ، فقد قاتله الدروب إلى عمان .. وأشهد أنك يا عمان وطننا، وأن كان دونه ودوتهما الأردن الحرام.. وأنا الباقى في تونس وحدي.. فهل أنت التي القمتني يا تونس ثديك حين أضاعنى الظعن وارتحل.. أم أنخى أنا هو الذى على صدرك ارتقي، وتحت ثوبك ، حينما الظعن ابتعد ١٩٩ هي الوطن أنت يا تونس ؟ فلسطين أنت وأن كان دونى ودون الثلاثة بالبحر والصحراء والغور وفلسطين الحرام ١٩

أجوب العواصم كلها.. اقطع البحر .. اقطع الصحراء .. اقطع الغور حتى لا يفصلني عن فلسطين غير فلسطين .. غير ما يفصل القلب عن وريده ، وغير ما يفصل الروح عن الروح .. فأليك من ثم ارتد .. وإليك أعود..

استضافتنا مصر للطيران في فندقها القريب من المطار، والذي قد حولته بخبرتها الطويلة وتراثها إلى منزل دافئ لكل عابر سبيل على متنها ، حتى ليخال كل من تعيش القاهرة فيه وتسكنه ، وكأنه حظ الركاب في خان الخليلي .. فانت لست في القاهرة.. ولكنك في حضنتها وانفاسها تفمرك بدفئها ، ونبيض قلبها يهددك.. وخير نيلها يمتحك الاحساس بالسكينة والخلود.. كل شيء من حولك يقول لك أنك في مصر .. أنك بين أهلك وناسك .. هذا أنت شرفت وأنست .. بيتك ومطرحك .. وحين تستنزف الرحيل تطير مصر كلها معك ومن نيلها ، إلى نيلها .. ثم تخال وأنت فوق السويس للحظة أن حشدا من الشهداء عظيم يحرس خطوك، ويحمل الزيج التي تحملك .. فتتسى موتك الساكن فيك.. ويطير معك.

لم نتم تلك الليلة.. فقد وصل يحيى متأخرا ، فجلسنا لنبدأ حديثنا القديم من حيث انقطع، ومنذ تركني في تونس وحيدا وعاد لى يستحم مع الشهر في البحيرة.. جسد يطفو على الماء في بحيرة طبريا وقلب يفرق في بحر تونس ..

حينئذ جمر يثن عند ملمس الماء بالماء هناك، ولظى يعن على الموج ثمة عند ملمس البحر بالبحر .. رحل وكئنه لم يرحل .. ثم عاد وكئنه لم يعد. من سمع التي تغسل قدميها على شاطئ بحيرة طبريا في فلسطين قبل خمسين عاما إلى رام الله رحل.. من رام الله عاد ورحل .. من عمان رحل .. من دمشق رحل .. ومن بيروت ومن الجزائر ومن ثم من تونس رحل ، وإلى رام الله أكثر من ربع قرن عاد.. ومع كل السبايا إلى الوطن البلاد عاد.. ولأول مرة في التاريخ يسبى المشردون من وطن إلى الوطن .. ولكنه ، اشهد أنه الوطن.. أسبيا كان فيه ، اسجنا ، أم شهادة كان ، أم عودة فهو الوطن.. هو فلسطين .. هو النهر وبحيرة طبريا وهو سمخ .. وسمخ هي سمخ وأن لم يبق فيها غير محطة القطار القديمة المهجورة... ونكريات تعشش مع السنونو وتسبح فوق الماء.

كانت القاهرة تزف الرواية العربية في ليلتها السابعة .. ليلتها الأخيرة.. والكثير من عرساتها وأن كان في الصيوان متسع لم يشهدوا عرسهم . ولكنهم فرحوا .. فيها هي القاهرة التي غابت الأعراس عن دارها طويلا، تعود وتشرع للامل والأحباب بعد طول يتم أبوابها، تحدثنا عن هذا العرس طويلا .. تحدثنا عن الرواية العربية وعن همومها العربية التي أثقلتها فناءت بحملها، واضاعت في كثير من الأحيان وسط الضباب الذي يفسى امتنا، طريقا.. تحدثنا عن الهم الفلسطيني الذي اختفى أو كاد وسط هذه الهموم في الرواية العربية وفي كل أشكال الإبداع الأخرى إلا الفلسطينية منها ، فقادنا الحديث إلى فلسطين مرة أخرى.. وإلى آخر أخبار بحيرته التي تعيش خلف الريح .. قال وقد غرقت كل أحزان الدنيا الساكنة في عينيه في لجة الماء، لقد انتهت من كتابة الجزء .. ثم راح يحدثني عما أستجد من أخبار عمته وكل أولئك الذين تركهم في الجزء الأول منها..

استعنت عيناه ألقا... تنامي الشباب فيهما .. تقاطر الفرح فيهما تقاطر العزن الوجع الخصب الفقر الموت الحب الحياة العودة .. اكتشفت للمرة الألف وطن الكاتب هو روايته .. وأن فلسطين تتناسل فينا وتتوالد إلى أبد الأبدين.. ثم انتقل، وبدون مقدمات ، وراح يحدثني عن كل من حضره من الكتاب والشعراء والرسميين التشكيليين هناك في الداخل .. في فلسطين.. حدثني عن محمد علي طه.. وعن محمد نفاع وعن سحر خليفة وعن عزت الفزاوي وعن شيفخنا طه محمد علي وعن سميح القاسم وحنا أبو حنا ... لم ينس كاتبها واحدا.. لم ينس شاعرا واحدا.. لم ينس رساما واحدا.. وحين أدرك أنني قد غبت عن الحديث .. وعن كل أولئك المبدعين الذين يعيشون في الوطن .. راح يحدثني عن ذلك السائق الفلسطيني ، النصراوي، والذي كان يقله من مدينة جنين في الضفة الغربية إلى مدينة الناصرة المحتلة منذ عام ١٩٤٨، كيف أنه التفت إلى قرية تتلف بالقمح والزيتون في مرج ابن عامر على يساره وقال : "هذه مقبلة" .. ثم راح يحدثني بحب كبير وحسرة عن ولد فلسطيني .. عن كاتب عاش وترعرع وكتب في تلك القرية ذات يوم.. إلى أن حملوا في العديد ذات ليلة، "أنت تعرف بالطبع من هم" ..

والقوه في صحراء سيناء خارج الوطن وقيل أكثر من عشرين عاما .. ومنذ

ذلك اليوم لم يعد..
 ثمت يحيى قليلا، ثم روى ، أن السائق صمت برهة من الزمن ثم قال وعيناه
 تتعلقان بموج القمح: "يقول الناس فى قريته إنه يعيش الآن فى تونس ، وأنت
 كما يبدو ممن عادوا إلينا من تونس .. إنه الكاتب توفيق فياض.. فهل رأيته
 هناك.. هل تعرفه..؟"

صمت يحيى .. صمت السائق النصراوي... غصصت وجعا .. غصصت حنينا..
 أردت أن اصدق روايته.. صدقها . كان لايد وأن أصدقها .. ثم أنقضى الليل. وعند
 شهيته الأخيرة.. ويلمح من بصر ، بطرفة حلم .. مرت بنا تخطر .. كان ثوبها
 الطويل المعرق يرفل على كاحليها .. وجيدها المهور من غسل وابنوس يزيد من
 امتشاق قدها .. تلفتت نحوها .. هوى نسر عينيها المجنحتين بالكحل فوق قلبي
 وطار به.. صرخت من وحدى .. يا نفرتيتى قتلتنى .. تبسمت واختفت . كان
 يحيى لايزال شاخصا بعينه حيث غابت .. فخلتني للحظة فى الكرنك، وخلته
 قد قد من حجر.





عندما كنت حاضراً

محمد السيد إسماعيل

١ - انتلاف

الشارع الذي ظل طريحا
كولي لم يعد يذكره الأهل
ولا قامت لصبوته الملائك
كان لا يبغى سوى وحدته
هكذا
تحت فضاءات البيوت

٢ - الغواية

سينز دما،
ويقول لايتها كوني
أعضاء أعتد بها
ويقول: اقتضى أمري
أو فاغويني

حتى أجعل آخر معصيتي،
ثوباً،
وأموت به.

٣ - قعود

قال لها
العالم لا يرقى لتاهتنا
فاقترحي: ما نفعل؟
تلك زجاجةتنا شاهقة،
ويداك تخبان بأرضي

٤ - التباس

يذكرها
كأنها مدية لحن،
أو كأنها،
وسيلة أخرى إلى هواه.

٥ - مشيئة

عيناك تولفتنا
ويدام مصوبتان إلى هاوية،
تلك مشيئة سيدة،
لا تقدر أن ترجم سدرتها،
أو تهوى بجلاليتها للأرض.

٦ - اليقظة

هذا الذي يخرج في صبيحة السبت،
متوجاً برغبة الوعول في طريقها للبحر،
ظل يذكر الأصابع التي كانت تجوس في دماثه،
طوال ليلة ماضية،
وعندما انتهى الحنين،
كان ينتهي لساحة يجهلها،
مكتشفاً أن الطريق لم يكن كما رأى
وأن كفها التي تنام كل ليلة إلى جواره
كانت غريبة السمات.

٧ - مطاردة

للمصائد سبع يمامات
يطلقها
ثم يكون لها شركاً.

٨ - العلامة

أدوات الصيد:
طريقته:
خيطة وسنانير وقبيرة،
أو ماء يرتفع على الأرض،
وكيفية صبر إله يتربص خلقاً
تلك علامته
يطلقها فتموج به الدنيا
أو يرفعها
فيراه الخلق.

٩ - تهيب

ليس على الصائد إلا أن يرتاح قليلاً
فالشرقات الليلية تنوى أن تعلن هدنتها
يكفى أن يطلق رائحة،
أو يرسم خطافاً،
أو يلبس ثوب غوايته
منتظراً،
عودة من يرقى بالبيت.

١٠ - اللجنة

(إلى صنع الله إبراهيم)
لو أمهلوني كل هذه الأيام كي أكل نفسي
بعد يومين فقط
كيف يكون الحال
لو أنهم لم يدركوا
حقيقة الأمر الذي أنظره.

١١ - الغاية

السبابة لا تستأذن قاتلها
بل تصحبه من ذيل رعونته
ليكون لغايتها درجاً.

تباديل

عفاف السيد

"افتحولي الباب ده...."

تدفعنى ، فتغلق كل الأبواب حولي، وأدور بك فى الضيق والعطش ، أبلى قلبى بكل هذا الوجد وأخاف وأنت تدفعنى بقلبك فترتج الجدران ولا تسقط من قلبى وأبدأ لا أختنق بك، وأظلم أضيع منك فى أسفل الحكايات. خذنى إلى أى باب ودعنى أطرقه فينفتح أو أفوت إليك من الوجد والسنين البطيئة، أو دعنى أسقطك هنا فى بضع كلمات وأبكىك باقى العمر. أحببتك، هل تعلم!!

وأنا حين تدق الباب ينفتح قلبى وألقاك فى بداية البراءة ثم أتورأى عنك لأنك مازلت فى نفسى المساحة تدفع الجدران فيختنق جسدى بعطش ابتعادك ولا أبداً فى مراياك إلا وأنا بكل ذلك الضعف ، حين بكيت بين جروحك ، ورجوتك أن تبقى ، ولكنك فى الليل البعيدة احترفت الخجل والصمت ولم تعرف أن قلبى قد ضاق بك فعدت تطرق بعنف وأنت لم تعلم أنى قررت أن احتفظ برفاتك، ويضع أمنيات ليس من بينها فراقك.

أدور داخل الدائرة وأطرق أيدى البنات فيبتسمن ويدفعننى إلى خواء افتقارك ، وحيث أجا لأيدى الصبية ، يتحسسون جسدى المغمم بك ، وقد تكدوا من إحكام ربطة عيني بمنديلك المبلل بدموعى وأنا أرجوك ألا تغادر حلقة اللعب،

فتجربى بإتجاه التلاشى ، وأصرخ فيهم "افتحوا لى الباب ده...." ويتصايحون وأنت تضغط قلبى بالفراار لصمتك ، أسقطهم من وعيى، أصدقاؤنا ، أو هم يتساقطون فى مجرى السنين خلفى، وأنا أتهاوى فى لحظأتى بحثاً عن عينيك، وآرامهم مثلك ، الرجال الذين تركوا أشياءهم الدقيقة تستعمر جسدى ولكنهم كانوا باردين ، فدفعت أياديهم ، وأمطت جسدى عن شهواتهم وبكيت.

"افتحوا لى الباب ده...."

ولا تعتذر عن جرمانى منك، والحلقة تضيق وأنا أدور وسطهم ، وفستانى الأصفر يرتعش بالقدم، ودمك يرسم وردات دافئة ، ودمعاتى متعثرة على الطرقات التى اكتشفتها وحدى وأنا أنبش العمر بحثاً عن نمو ملامحك ، فلا أعرف إلا رفاتك البريئة التى لا تشبه نهمهم، أدور وسط الحلقة وأقول ، أنا (أنت)، فيضحكون، ولما أكشف عن قلبى برونك وأنت تلتئم ، لم يصدقوا أن ما بين الأقواس هو أنت حقيقة ، ولكنهم حين حاولوا نزع أياديهم عني، يبقى قلبك متفضلاً على ملامحهم أو فى كل فجواتهم، أهمس "افتحوا لى الباب ده...."

يحاولون سكب أنفسهم داخلى ، ولكنك تملأنى وأنا أدور وسطهم بحمية الغفران ، وأنت تشبك أعصابك حولى ، وتفور لتخفينى فأهرب فيك ، وهم يدورون وقد تشابكت أشياءهم الدقيقة داخلى، وكانوا ربما يصرخون ، ولكنى أتفاهم وسطهم ، وأدمن العدو فى الحلقة، أضعهم وأجري، أركلهم وأعود إليك، أخترق عيونهم وألقيهم أسفل الصفحة ، وأنوس لاستخرج اعترافهم بملامحك، لكنى أضع أحلامهم خلف اكتشافاتى وأكومهم تحت الاهتمامات وحين اخترع من اللعيات ما يجعلنى ابتر أياديهم وقسوتهم ، أضعهم هنا، أصدقاؤنا الذين نسوا حتى اسمك ، وكانوا يتحلقوننى وأنا أبكيك وأصرخ "افتحوا لى الباب ده...." فيضجون ولم يصدقوا إننى "أنت" ، وكانوا يضيقون الحلقة ويصخبون، وفستانى الأصفر يهترى ولا يسترنى سوى وردات دمك، يكبر قلبى بك فينفسح المكان حولى، وأيادهم التى تصارعوا ليضيقوها فى لعبتنا قد تساقطت عنوة لما الأيام انتظمت فوقك ويدي التى دفعتهن دمعاً، تشكلت الآن حروفاً بزية وحزينة وأنا أعدو فى رفاتك.

حبيب الرماد: لحظة الخروج إلى العالم

زكريا شاهين
ناقد وروائي أردني

حين يسرق الزمن أو يحاول الذاكرة فيحيلنا إلى موات، تأتي اللغة كبداية للتحدي الذي يبحث عن المستقبل - اللغة في دائرة الوعي، تحاول تفجير لا وعي المحيط. وحين يكون التاريخ متأرجحاً على حافظته، تكتب اللغة كشهادات من الدم أحياناً، تلتقط من الأشياء علاقاتها وليس صفاتها، ثم تحيل هذه العلاقة إلى كشف للفعل، حيث تشي بالقيض على الزمن الخاص مقابل زمن ولى أو كاد.

بكل بساطة وعمق في أن نستمتع بالتعب الذي تفرضه علينا لغة تحاكي عملاً إبداعياً يحاكيها بدوره، ناسجاً لذاكرتنا استدراجاً من ذاكرة متحولة، سكنتها - التضاريس - اللحظات الأكثر تشوقاً للبووح، ربما لأننا نستسهل أحياناً بعض القراءات التي نلتقطها حين يتوارى الإبداع مخفياً أمام صدمة الأحداث التي تلم بنا، أو مبتدداً بين صناعة لم تتقن بفعل محاولة التقليد، وبين تطبيق لنظريات تسقط روح اللغة متهمة بالشكل، أما المضمون، فغيب يسرح في التنظير بين سمات العصر المتسارع في كل شيء، وبين الاغتراف من ثقافة الغزو التي يبدو أنها تسيطر عليه، دهشة ومحاولة، وانتماء.

إنه - حبيب الرماد - مجموعة شعرية للشاعر علاء عبد الهادي، صدرت عن مركز إعلام الوطني العربي - صاعد، القاهرة.

منذ البدء، يسكننا التأمل، ففي الإهداء قول مختلف، إذ هو الحافز في إعادة

النظر لاختلاف المراحل ، وبالتالي .. اختلاف الفعل ، إنه..

"إلى البسطاء

إلى من خان فعله!

ولم يخن ضميره..."

حليب الرماد ، جسد حي ، بلغة تختلط بأحزان الواقع ، تمرد يشكل المقاومة والرفض لما هو قائم ، مستمداً من الماضي أداة الرؤيا ، ومن المستقبل خيار الممكن ، حيث الجديد الذى يختلط فيه الحس بالمجرد ، فتصبح اللحظة ، قصيدة تحاول قول كل شيء ، و من خلال الخروج من المألوف إلى الخيار ، عبر كوة يفتحها - علاء عبد الهادي - فى جدار اللغة دون صدام ، كاسراً سلطة النص ، مستنطقاً لحظة الاحتمالات الجديدة ، فتنتقلت الاسئلة من عقالها كاسئلة ، ثم تطرح نفسها محرراً لباطن تجاريف الذاكرة التى استيقظت تتلمس رواها من جديد أو تعيد صياغة هذه الرؤى بفعل اللغة - على الأقل.

لم يبق سوى الكتابة..

مستعيراً من النقد والحقيقة لرولان بارت:

"الشعر ، الروايات ، الأقاصيص ، هى أثريات غريبة لم تعد تخدع أحداً أو تكاد ، قصائد ، حكايات ، ما الفائدة منها؟ لم يبق سوى الكتابة" ، ثم يأتى بالمفتتح:

"تجبنى جدائلك المرخاة على عصفى..

يستوقفك النص فى مقاطعه الممتدة عبر إبداع تجريبي ، حين تراه وقد انساق كمقطع واحد خالياً من الفواصل أو النقاط ، ولأول وهلة تأخذك الغنون إلى أن خطأ فنياً ما .. قد أوقع كل ذلك من حسابات المقاطع ، يأخذك إلى منتصف الطريق ، فتكتشف أن ذلك قد .. بث بشكل قصدي ، وإذاً به - أى النص - يتحول إلى مقاطع تبدأ حيث تنتهي ، ثم تنتهى حيث تبدأ.

"هى قامة البحر استطالت هى امتداد الندى واضطرام التعب على السنبلة هى وردة البدايات وفسحة الدهر لذلك الشهيد ذلك الذى ارتداه الذهب..." وصولاً إلى: "تملؤنى الريح انطمس فى الطين ذبالة" .. ثم تبدأ من جديد ، وعبر مقاطع: "تملؤنى الريح/ تجبنى جدائلك المرخاة على عصفى/.. "ليصل إلي"، وروائح النار تنز .. ثم يعود بنا فى قراءة ثالثة للنص..

"مصلوب أنا على وكف الشمس / تنصت لقهقهات الصخور" إلى نهاية المقطع الذى شكل البداية فى زمان القصيدة الأول "هى قامة البحر استطالت .. هى..."

وإذا كانت اللغة هنا ، ارتبطت بفعل التنظيم من حيث الرؤيا ، وتشكلت عبر قراءات عدة ، فإنها فى هذه الحالة ، قد قامت بمهمة تحفيز الجانب الخفى من الصراع الإيجابى بين النقائص ، عبر خصائص الإيجاء الذى يحمل دلالات التكوينية فى داخل جموع لحظة العبور إلى العالم ، العالم الذى يراه المبدع ، وليس العالم كما أريد له أن يكون ، حتى يصل إلى جحيم السؤال الكبير:

إنه السؤال الذى هو بحجم الاسئلة جميعاً! فهو يطرح بالحاح يقترب من الرفض، حالة الوطن على مفترق التبعية، محاولة الخروج منها، ثم الحالة الشخصية التى ترتبط بمحاولات التهميش التى تمارس على الفرد والمجموع، ومن ثم التراجع بأشكاله المختلفة لكل ما هو حاضر..
حتام أظل طريقاً يعبره التاريخ/ محتشد/ أهذي/ برقائى الممتشقة نصامتك/ على أشنات قديمك، اصطلاء القرنفل/ وروائح النار تنز/ مصلوب أنا على وكف الشموس..

تتحول اللغة من المنطق الداخلى إلى داخل الحلم "وينطبق هذا على الكثير من النصوص فى حليب الرماد" إكان ذلك عبر إعادة التشكيل أو الرؤى، كأنها تود أن تتجمع بصيغة واحدة - هى التى تحتوى على عدة صيغ متفاعلة ومتراصة - عبر اختلاجات الرغبة فى إنقاذ ما يمكن من تشرذم الأشياء. وإذا تتقدم اللغة هنا على الإيقاع فى بعض الأحيان، الإيقاع الذى يحرك الاحساس برغبة الفعل، فإنها تستعيز عن ذلك بالصورة المتعددة الأوجه. والتى تمثل كثافة الإبداع. وهنا، لابد من الإشارة إلى أن هذا النص، والذى تختلف فيه الأصوات باختلاف الشكل، يعتبر نصاً نقدياً شارك فى استحداث اللغة النقدية التى تتوالد من خلاله نفسه.

الكتابة الإبداعية ، تدع النقد:

إن الكتابة الإبداعية، تقوم على تأسيس النص النقدى الخاص بها، ولا غرابة إذن أن يأتى النقد - "حليب الرماد"، متأسماً على نصوص نوعية تبوح بعمق ثقافة الشاعر، وإلمامه بلغة النقد، وتعدد مدارسها، فالشاعر، دائم التجريب، يرفض الشكل السائد .. وعندما تنتفض الذاكرة، يفترق الممكن، ليصيح رؤى جديدة، ومن الموروث يفتح كوة فى جدار اللغة، كاسراً سلطة النص، منطلقاً إلى اللغة الأم - الأرض لذا .. فإن نصوصه، تشارك عادة فى استحداث اللغة النقدية التى تفرضها من خلال معاشية النص، قراءة وبصفاً.

إن الكتابة بشكل عام، تمارس دور استدعاء نقد سابق أقيم على سابقة نص نقدي، ولكن نصوص - حليب الرماد -، تنفرد باستدعاء نص يتوالد منها، فالنقد هنا لم يستطع أن يكون مستقلاً عن النص - فكما أن النص الإبداعى يعيد قراءة الواقع، ويكسر عناصر العادى، فإنه ينطلق من الشكل نفسه، ليعيد دراسته واكتشافه - وضمن الحركتين - النص والنقد، تتكامل الرؤيا الإبداعية، لتصل إلى أن "النص دون نقده، يبقى خارج وعى النص بذاته".

تحتوى مجموعة "حليب الرماد" على أحد عشر كوكباً لا أخالها من حيث العدد، قد جاءت بالصدفة، فلقد عودتنا المجموعة، على أنها قد خضعت لحسابات خاصة من قبل الشاعر، حتى فى تغيير حجم الحرف فى بعض الأحيان، وضمن القصيدة الواحدة، أو رقم الصفحة، أو التلوين والشكل، وهى على التوالى: تحجبنى جدائك المراهة على عصفي، انتفض بالخل، الشمس خبر طريقنى، هاجس من طقس الطيور، هو سر من سرى، لم يعد يفجبل بينى، اختناق صغيراً رفرقة من دماء الحقيقة، يا شمس الشموس، سوسو، أدخل، وهى تبدأ

بـ
هى قامة البحر استطلالت "لتنتهى بـ" وأنا .. أنا (حزين كالكون / جميل
كالانتحار)"

لكل نص شكله وبنيته ، ومن النادر أن يجتمع نصان يحملان نفس
التوصيف، لكنهما وإن انفصلا فى كثير من الميزات ، فإن التصوص جميعا
تجتمع على ميزة واحدة هى أنها أعمال تجريبية على مستوى عال من التقنية:
هاجس من طقس الطيور:

"حقل تشرد فى البياض
ومن صلصال العيون .. انتصب الحجر
أهرب للسواد على فخذ الدواب .. وللشجر ..
منذ المبتدأ نرى أن اللغة الإبداعية هنا ، تصبح وعاء للواقع وانكساراته فى
الوعى الذى يحاول الخروج من مأزقه ، فالحقل الذى به حالة التشرد ، هو ذاك الذى
تمكن منه الزحف الأسمنتي ، ففقد حياته من خلال انتصاب الحجر من "صلصال
العيون" ، وخصائصه الطبيعية التى جعلت منه حقلًا تنتفى الحياة فيه ، مع
زحف الموت ، هذا الذى يزحف مدمرا سكون الكائنات ، فتحاول التمرد ،
والكائنات هنا ما سكن الحقل "التاريخ" وما تفاعل وفعل به ، حتى اللحظة التى
تغير فيها كل شيء ، هذا التمرد يأتى على لسان العصفير التى استنطقها لغة
وانفعالات : مبتدأ:

"تنشب مواسم المدينة فيها طلعتها ..
فرحلت بالصراخ .."
وفى لغة العصفير ، كعلامة سمبولوجية تستمد دلالتها من كسر الإيقاع ،
بعد أن فرغه من المعنى ، بشكل لم يستخدم من قبل:
"تسويت تسويت/ ستيب بى ويت ستيب .. روى وو" ، وهكذا حتى الفرع
المتمثل باختلاف الأصوات التى تصيح:
"بنك بنك ... وى ... تشات... تشات .." متجاورة مع مربع دلالى:
"كم دخن هذا المساء رحيقها
فى فسحتين من صخب الشوارع
والعاب السويغات."

هنا ، بيدز اللاوعى ، وكأنا ينطلق من سمات الكمون ، فيرسم أفاقا تعكس
الواقع وانكساراته ثم يحيلها ، ربما إلى حلم ، يشترط اللغة حتى يفرغيتها ،
كأساس للتعامل مع مختلف الظواهر التى أحاطت العمل الإبداعى ، لكنه لا
يستثنى الوعى أيضا ، فهو هنا ، يقولب اللغة فى إيقاعها .. فالإيقاع الذى تجمع
فى أصوات العصفير ، إيقاع تميزت به القصيدة دون ما فى المجموعة ، وبالتأمل
عبر الدهشة من الاختلاف والتفرد - نلاحظ أن كل مقطع من مقاطع أصوات

العصافير ، يحتوى على عشرة أحرف كمشطر أول ، ثم على ثلاثة عشر حرفا فى الثانى، فيما تنتهى جميعا بإيقاع يتكون من خمسة حروف بالتعام فى كل مرة يكتمل بها الإيقاع وكأنا هى "اللازمة الموسيقية لعمل فنى تميز موسيقى النص، باستثناء الأصوات التى انطلقت عبر فزع العصافير ، حين .. "دخن هذا المساء/ رحيقها فى فمحتين".

وإذا كان الشاعر ، وبغرابية النص، قد امتلك القدرة على ضبط الإيقاع بهذه الكيفية، فإن المعنى الكامن خلف ذلك، هو وضوح القدرة فى امتلاك الشاعر تقنية موسيقى خاصة للغة، أما فيما يخص النصوص الأخرى، فإن الشاعر يعوض ذلك بدلالات وأشكال مختلفة.

يحدث أحيانا أن اللغة لا تأتى استكمالا لما سبق ، وإنما تتوالد فى لحظة عطاء تراكمت فيها انفعالات مسيرة طويلة لموروث وحاضر، ثم رغبة فى مستقبل يكاد يكون رماديا لزم من تواكلت فيه الأحداث إلى خارج محيطها.. فانطلقت فى جحيم الاغتراب، ثم تأتى محاولة الأسماك باللحظة الحقيقية التى ربما تسبب الألم . لكنها تعكس التمنى الذى لا يتحقق ، ولكنه يحفز للفعل كما فى قصيدة "سوسو" (سيزيف) حيث تتحدد الملامح.

إن الشاعر هنا ، يحدد الثقافة بوصفها ذاكرة، وفى هذا التحديد ، فإن خلاصة التجربة التاريخية وتكثيفها ، وهو جزء من خوض الصراع بين القوى الاجتماعية ، وقد يحتاج منا هذا التحديد إلى التوسع فى بحث هذه المسألة بالكيفية التى تربط - نصوص حليب الرماد - بالتغيرات التى تحدث حول الشاعر ومع محيطه، لكن ذلك قد يأتى - ربما فى مكان آخر.

الحقل يتبنى الخضرة / والخضرة تصطاد الشمس/ الشمس تراوغ سيزيف/ وسيزيف تراوغه الصخرة "وهكذا - عبر دائرة من التشكيل الطاحونى - أنظر القصيدة"، ومن الذاكرة حينئذ يصاغ المستقبل ، وهنا تلاحظ أن الذاكرة تعانى من انهيار تاريخى . لكنها عن مستقبل مشرق والخروج من هذا الانهيار ، لا يتم إلا بدخول العالم ضمن شروط الخصوصية الشعرية أى ضمن دائرة اللغة الأولى فى "سوسو":

الموت واحد

موت + موت...

موت - "موت..."

موت * "موت..."

موت / "موت..."

الإخ والتى تتكامل مع الدائرة الثانية "التشكيل الطاحونى" ضمن الدائرة الواجدة، التى بدورها تطرح الاسئلة ، ثم تجيب أو لا تجيب، فتلك مسألة أخرى، إنها تستجمع السؤال القديم ، القائم على عملية البحث المترابط مع العلاقات المتشابهة لأسباب ومسببات ، هنا يبدو التلاقح بين مقاطع الدوران وصور التشكيل والتكثيف لتحديد الثقافة بوصفها شكلا للذاكرة..

ثمة لحظات مضت من حياتنا ، كنا نعمل فيها مع هذه المسألة بعفوية الطفولة . وطفولة الممارسة ، فحين كنا صغارا ، أوقعتنا الجدة ذات مرة فى فخاخ البحث عن - مفتاح - لكن ذلك ، كان عبر غناء حفظناه لزماننا هذا : "المفتاح عند الحديد/ الحديد بدو بيضه/ البيضة تحت الجاجة/ الجاجة بالطاحونة/ الطاحونة مسكرة/ فيها ميه مفكرة... (١)

الانشطار والتأمل:

"لم يعد يفصل بينى .. واختناق صغيرا"
عنوانان، تخالهما واحد، وقصائد عدة فى قصيدة واحدة وبعده أصوات ، ترسم زمن الكتابة، الذى يرسم بدوره الواقع والمستقبل ، وفى خصوصية هذا العمل، ينشطر الوعي، لكنه لا يمزق المبنى الشعري ، كأننا يثبت المقولة التى تقول "إن الشعر لا يستطيع إلا أن يكون كلياً". وإذا نحاول أن نفتح ما قد يغلق حول هذه القصيدة المستثناء من الشكل والتلوين. منذ أن استثنيت من ترقيم الصفحات . فإننا سنقوم بمحاولة واحدة ، تاركين احتمالات المحاولات الأخرى من حيث قراءها للقارئ.

الاستثناء هنا، يبدأ باكتشافنا لعلاقة الاستفهام "؟" تذييل الصفحة الأولى للقصيدة بدل الرقم المعتاد وعلامة التعجب "!" تذييل الصفحة المقابلة، وتستمر هكذا فى الصفحات التى تاتى لاحقاً وتحتوى القصيدة ، والاستثناء هنا أيضاً، يكمن فى الشكل والتلوين والدلالات فالقصيدة متغيرة ومجتمعة فى شكل واحد، وبعده أشكال معاً : "قراءة أولى".

لكن الثقوف تخر المسافات

أنا النبوات

أنا انعتاق البروق على عظامي القدم

أنا قفص من نوافذ

يلوى اندهاش الرؤي

ويطلق مد انسحاب الكسيع

على الجرف كنت

خفقة الرمح حيناً

أو ردة السنبلة

٩

ليس لك الآن إلا التشامخ

فأبذل عوادك.

تشوب الضبج جريح

وإذا كانت هذه هى القراءة الأولى، فإن هناك عدة قراءات نتركها للمتلقى ليلملم مقاطعها برغبة الاستكشاف الطوعى ، حيث يتحول القارئ إلى مبدع

يستوحى إبداعه من النص نفسه، ليظل على ذروة التجريب ، وملامح الانشطار الذى يتكامل فى إشلاء الصفحات المتفرقة، أنها الاعتراف بتعدد الوجوه والحالات، وتشتت الحلم رغم محاولة تجميعه ، ومن هنا، يكون الشاعر قد طرح المحاولات كافة، فى محاولة واحدة لإسساكها، ربما هى التى تبحث عن شرعيتها.

هو سر من سرى:

نرى هل يمكن أن تصبح الصوفية هى "خيار اللغة التى ترمز إلى واقع ما؟" أن الحركة الشعرية، لم تقم حتما من فراغ بل هى نتاج هموم واضحة ومتكررة ، كرسيت دور - الشاعر / المعلم - حيث تتلبس الضحية والقائد معا . إن هذه المقولة ، صحيحة .. ولذلك نرى أن دور الشاعر ، فى حركة الصراع بشكل عام .. لم يعد دورا ثانويا ، وإنما أصبح مؤثرا فى المحيط ، خاصة حيث يصنف وي طرح ويستخدم اللغة لكشف ما هو مستور ..

إن البعد الصوفى الذى كائنا هنا .. يتلبس لغة أخرى. يأتى عبر البنية والتلون، ليسمح لنا بقراءة أشكال الوعي ، وهذا ما ينطبق على هذه القصيدة " هو سر من سرى " . فى لغة القصيدة، تستعيد الذات مناجاتها لترسم صورا تشكل مفتاحا لقصيدة إبداعية، وظلالا تشارك فى تأكيد وتوسيع المعنى، بحيث تفترق الماهى وتسقط بالحاضر مرورا إلى المستقبل همومها ورغبتها فى إحداث الهزة التى تليق "برفض الموت".

على زئد السنايك.. وتيار الخيول
تمطر عصافيرى قحوقاً للخمر المقدس
نحلة ترسم بلا جدوى.. دوائر من طنين.

إنها بذلك، تقدم واحدة من الدلالات الواضحة فى مسيرة الإبداع الحديث، أن الدوران الدائم فى مملكة النحل ، هو لغة أخرى ، ولكل دائرة معنى ، ولجموع الدوائر، إشارات وطقوس ، وحتى فى رقصة الرحيل عن المكان بحثا عن آخر ، تبدو المسألة كائنا سقطت فى اللا جدوى، لكنها فى الواقع، أنتجت جدوى أخرى، أن المقاطع هنا، تتحدى قدرتها على التشكيل داخل ومن ضمن توليد المبنى اللغوى واشتقاقاته، وهى كذلك تكسر الشكل التقليدى دون أن تنفذ خصوصية الشعر نفسه.

"تحت الملاء البيضاء - هنري

والجلس يهلل

ولذا ذات الأشباح الفرشية

ورجال الحضرة

مالئت الاعناق ميلاً

والساقى تجلى

و

كلهم كانوا هنا حضورا بالذاكرة التى رمز لها بالكلمة المشكلة حرفا حرفا

والمترافقة مع كل صورة - أي مع كل مقطع.
لذا ذات الأشباح ، ورجال الحضرة ، والأعناق والساقى ، حضورا كانوا ، فهل كانوا:

"تحلة ترسم بلا جدوى دوائر من طنين"
بالتأكيد، إن هنا شيئاً مختلفاً .. فالشاعر يحاول أن يكشف التمزق دون أن يرفع الحجاب، أو ينتهك القداسة..
"تحت الملاءة البيضاء سرى".
والنص يأتي بالرفض رغم أنه يحاول أن يبرر الحدث..
"إن القلوب كما الحديد، كما يصداً تصداً"..
.....

ثم الفسحة التي تترك للذاكرة التقاط المعانى التي يمكن أن تأتي .. إن التحولات على جسد القصيدة هي التي تعكس معناها داخل مالم يكتب ، بل إنه استقر كاحساس، إنه فيما يبدو الانبعاث من خلال تعدد الحركة ، بتعدد الأصوات:

<p>للغزال</p> <p style="text-align: center;"> </p> <p>في القلب المعاصر</p>	<p>"ورطب الليل يخدش للصباح جروحه أرفو على جلد الرقع أفرد فؤادي أمدد طريقي يعجن لنورك برقاً يستطلق الماء العبيس للريح قنديل ... ونمنمة القوافى .. والريح يشتم التمرد</p>
--	--

ربما كان ذلك بتأثير الرفض الواضح، للذين يحاولون تشويه رؤية تاريخية لها مزيج من الموروث في الحاضر ، والمستحدث في الاستقراء:

"ينفض العام
لا توجد حكمة بعد الآن
حين يكون
الماضي/ القدام
أفقاً في التاريخ/ فخاراً .. لا تنسرب الشهوة منه
يتوحد ثوب فصولك
وشق الحائط سد
فالبس منى شاردة .. تنبض بظهيرتها
هيء زمان الموت"

أو ربما هي توليد للغة في حركة الصراع وليست خارجة ، دون تسميات مناسبة ، باعتبار التسميات المتلبسة يمكن أن تصنف على أنها تحايل على الواقع ، أي عبث ثقافي يولد في الماضي من الماضي ، أو يستعيد الماضي ويسقط على الحاضر ، دون استعداد للمستقبل ، لكن ذلك مختلف هنا..
"يميتك الحق منه ويحييك به

الولاء

واتشع .. سيفي

خزانتك

خلف الخريف ... مشمشة وهرع

ستل الرجال

وهذا للصيحة الباحة.. قبر

فانكا حلمك فوق شعاعى المتفتح

تولد

نوراة

حبك لى وحدي

ولهم اسئلتي تنذلع

...

...

..... حريق

وهذا ما يتأكد أيضاً فى قصيدة "رفرفة من دماء الحقيقة" والى نحس كأنما
مازلنا فى طقس - هو سر من سرى - والى أتت فى حوار ثنائى يستكمل أو
يضيف:

- : علمنا دموع المدن اليك .. وأنت فى الموجة البعيدة تبسمين .. تؤمنين
بالخضار

- : الحق الحق .. أقول .. ليست فى ممالك ثقوب تدخلها التواريخ!!

ثم نصل إلى المنتهى - أدخل - والذى يحمل عنواناً آخر - المخرج :-

"إنه ثقل من المطابقات يذهب للقطاف، أريد أن أجيد موتى" ... ترى! وهل
بعد ذلك من أمنية؟

"إن رمت صفقة من بلاط، فاشتبح فى العين سهادك ، وارتسم ما اصطك فيها
.. مضمخاً بالفيوض الفائرة : إنه (طوطمك) .. (والتأبؤ) .. ما كشفت عنه
المغامرات من صخور .. تسفها كسل الملوك .. والاتساعات المهيضة.."

حين ينتهى المخرج بـ

وأنا .. وأنا..
(حزين كالكون..
جميل كالانتحار).
حليب الرماد

على كل حال، ثمة من يقول "إن العقل العربى مازال فى حالة نقل وليس فى حالة خلق للحدثة. فهل يعنى هذا أن الحوار قد أوصد أمام تجربة الإبداع؟
الجواب هنا:

ففى - حليب الرماد - نرى أن اللغة - الشعر - هى الأرض التى يمكن أن تتم فيها خلقة هذا المفهوم ، لأن الإبداع ، خارج مفهوم النقل، وعبر سمات الخلق الإبداعي، هو الإطار الذى تتفجر فى داخله تناقضات واشكاليات الحدثة . أن الأداة الثقافية هنا، مشروع مرتقب بكل جوانبه ، وليس بالضرورة أن يكون مساومة مع الماضى ليس إلا..

إنه الحاضر، برؤى المستقبل ، يستحدث من رموز الموروث ، حالة الرفض فى إطار الأسئلة..

ما بين أيدينا عمل استثنائى مميز، قد يحتاج إلى قراءات عدة، فنحن لم نفتح على صفحاته بوابات القراءة المتكاملة، لكنه الاختيار ضمن الممكن .. أو ربما .. لنا عودة!

ماهر علي - كوامي براين: رؤيتان ووردة واحدة

أشرف إبراهيم

شهد أتيليه القاهرة مؤخراً معرضاً تشكلياً لاثنتين من الفنانتين أحدهما ماهر علي - مصري والآخر كوامي براين اتجليزى يضم المعرض ٣٤ لوحة فى تجربة طريفة إذ قام الفنانان برسم ١٧ صديقاً من أصدقائهما بتجاور أسلوبين مختلفين فى لغة راقية توصلنا إليها للحوار على المستوى الفنى كل له أسلوبه ومنهجه نظره وفهمه الخاص لشخصية الصديق المشترك فى لوحة كل منهما، لم يطف أسلوب على آخر وإن كانت هناك أحاسيس مشتركة استطاعت أن توجد هذا التحوار الفنى الجميل، تسود اللوحات أحاسيس الحب والبحث عن الجمال فى الشخصية المرسومة فيما يبدو أن الصديقين الفنانتين اتفقا على ألا تكون هناك لغة نقدية للشخصية المرسومة لأصدقائهما حتى عند كوامي براين الذى انتهج المنهج التعبيري الساخر الذى يقترب من لغة الكاريكاتور فى لوحاته فى هذا المعرض الذى قدماه - فى لفقة خبيثة فنياً - تحت عنوان "شعبانان TWO SNAES".

ماهر على:

هو واحد من الفنانين الشبان الذين استطاعوا تكوين حصيلة ومعارف وخبرات كثيرة في المجال التقني والتاريخي التشكيلي معتمداً على نفسه وعلى القليل من الدراسة الحرة التي لم يستمر بها طويلاً متغيراً في الأساليب ومناهج التفكير البصري فأجاد استخدام سكين الزيت التي صاحبته في كل مرحلة من مراحل إبداعه الغزير المتدفق المتصل المنفصل في نفس الوقت فهو يستمر في طريقه ما أو تبط إبداعه ما ويتركه سريعاً للإنتقال إلى غيره وكأنه الفراشة التي تعب من كل الزهور، هناك مرحلة لديه اسمها "الحوائط" كان يرسم فيها الحوائط الملحق عليها أسماء الشوارع واللافتات وصور المغنين ويستخدم فيها كراسي المقاهي العتيقة أي أنها مرحلة حوائط الشوارع الشعبية استطاعت هذه المرحلة أن تمكنه بالإضافة إلى سكين الزيت من استخدام الأشياء الجاهزة التي تقتصر لديه على الصور من الكتب والجرائد والجلات "الكولاج" إلا أن مفهوم الكولاج لدى الفنان ماهر على مفهوم أعمق كثيراً مما نراه في العادة لدى بعض الشبان، إنه يستخدم الصور والأوراق كخامة ذات أبعاد تصويرية واضحة يضيف إليها بإخراجها من حالتها الساكنة كأوراق صحيفة أو مجلة إلى حالتها الفاعلة في عمل درامي، ملون بحيث إنك في العادة لن تراها كذلك بل تراها على أنها من رسمه هو أو أنه أعاد رسمها في ظني أنه مفهوم متطور للخامة مادة العمل الفني - تتوأكب مع المفاهيم الحداثية التي تأخذ في دورها أن تكون نمطاً عادياً من الخامات حتى استخدام بقايا السيارات وأحشائها الميكانيكية والمعدات المعدنية كخامة في الرسم والتصوير حيث بدأ في الظهور تقريباً في الخمسينيات وربما قبل ذلك بقليل ولم يزل يستخدمها الفنانون في العالم وفي مصر حتى الآن.

بعيداً عن ذلك نلاحظ أن المشهد لدى الفنان ماهر على مشهد مقسم يكاد يكون تقسيماً هندسياً باستخدام المستطيلات المتجاورة أو المتقاطعة أو المتداخلة التي يضع في واحد منها بطل اللوحة (الصديق المرسوم) ويحيطه بمجموعة من الخطوط التي تروح وتجيء من وإلى المستطيل أو المربع البطل دون استخدام خط محدد إنه يستخدم الكتلة اللونية غير المحددة بخط ودائماً ما يكون للوحته أكثر من أرضية أو عمق عن طريق استخدام خطوط عرضية تشبه خط الأرض كتأكيد على قيمته الاستقرار والإتزان فالفنان ماهر على يحافظ على هذا تماماً، هو بهذا المفهوم يغيب عنه أن على الفنان أن يتحمر من القاعدة عليه أن يكسرها ليعيد بناءها بما يحقق جماليات ومفاهيم وحلول إبداعية جديدة وهذا الذي فعله على استحياء في عدد كبير من لوحات المعرض تلاحظ هذا تماماً في لوحته عن الفنان الكبير الراحل "وليم اسماق" أو "الكنج ولیم" كما كان يحلو له أن يناديه أصدقائه، نلاحظ خط الأرض في الثلث الأخير من اللوحة، نلاحظ أيضاً مربع اللوحة التي رسم فيه الشخصية والخلفية الرمادية المائلة للصفرة والزهور الحمراء والبيضاوات التي في أركان اللوحة الأربع هذا الإتزان الشديد استطاع الفنان ماهر على الخروج بسهولة من بين فكيه بوضع هذا الكرسي - ذي الدلالة التعبيرية البليغة التي تعني أن كرسي العرش صار فارغاً من الملك

"وليم" - بهذه الطريقة تحت الصورة مباشرة - فهو إن يكن غادر بجسده فصورته على كرسي العرش مازال - لإضفاء البعد المكاني ولخدمة موضوع اتزان اللوحة لدى الفنان فهو في قلب اللوحة تماماً تتحرك العين لأعلى بفعل الجاذب اللوني (المثير اللوني) البقعة الخضراء والزرقاء التي تشكل بورترية متقن لوجه معبر تماماً عن حالة الرحيل وجه الصديق "وليم" دائم الخضرة كما يراه الفنان ماهر على مؤكداً على العمق الثالث من خلال الخلفية البيضاء الناصعة لبورترية "وليم" هو نفس العمق الثالث من خلال الخلفية البيضاء الناصعة لبورترية "وليم" هو نفس العمق الذي نلاحظه في صورة "ماجدة" أخت الفنان التي رسمها ضمن أصدقائه في الخلفية البيضاء والوجه الأبيض البريء مع الشعر الأسود وتحت المربع الأبيض اليد الداكنة في منتصف أسفل اللوحة تماماً في تعادل لوني بين الأسودين بالأبيض، نلاحظ في هذه الصورة أيضاً خط الأفق ومفهوم البعد وكسر اتزان خط الأفق باليد الآتية من اليمين يقابلها يد صغيرة في اليسار ولحل هذه الإشكالية وضع الزجاج كحل منطقي في أعلى اليسار واستخدم فروماً نباتية تحرك العين لأعلى وتعمل كذلك الأيدي الصغيرة في أسفل اللوحة على عدم تهريب العين لأسفل وإنما العين إلى المربع البطل. اللون لدى ماهر على ليس عفواً إنه موظف بشكل تعبيري لا للدلالة على جو الشخصية التي رسمها بل للإحالة التفسيرية لدى الفنان نفسه في تقديرى - فهي لا تستخدم الألوان الصريحة إلا بمساحات صغيرة جداً وفي حدود ضيقة جداً وتميل إلى الألوان الباردة في العموم هذا لا يعنى برود العواطف وإنما يعنى الهدوء والآخر النفس الطيب لدى الفنان عن الشخص المرسوم وتعنى أيضاً عقلانية الفنان غير العقلانية إن صح التعبير في استخدام اللون والإشارة به إلى حالة ما في هذا المعرض.

كوامى براين:

ولد عام ١٩٤٠ بإنجلترا ودرس بجامعة بريستول بإنجلترا، ترك إنجلترا إلى كينيا وغانا حيث كان يعمل مدرساً للأدب والتاريخ ومنذ استقلال وجاء إلى القاهرة وهو يرسم وليس هذا لا يعنى أنه بدأ الرسم منذ ذلك التاريخ ليس هذا على الإطلاق وإنما مارسه منذ نعومة أظفاره إذ أنه من عائلة فنية عريقة خاصة وأن أباه الفنان الإنجليزي المعروف "فريد روز" FRED ROSE انتقل الفنان براين في مراحل كثيرة من فنه كان مأخوذاً بالفن الأفريقي والبدائي كامتصاص طبيعي نتيجة المعاشة الفنية لأجواء القارة السمراء فمرت لوحاته بمرحلة هائلة هذا الفن فكانت في تحليلاتها الأولى تلقى مباشرة إلى هذا الفن بصورة أكثر فطرية ونضجاً وبراءة دون تقييد حرقي بالنموذج الأفريقي البدائي مع التركيز الشديد على الفطرة التي ولد بها هذا الفنان البدائي، تلتها مرحلة TOMB SCAPES أى تصوير المقابر والتي كانت مرحلة أكثر دقة في تناول تخلق فيها الفنان عن حرارة النموذج الأفريقي المتمثل في الأتمة الإفريقية الزاهية الألوان الكثيرة التفاصيل والرموز مركزاً على خبراته في

مصر بصحرائها ونباتاتها ومعابدها الجميلة خاصة التى استخدمها كبطل دائم فى كل لوحاته فى هذه الفترة عن طريق رسمها كخريطة معمارية بيضاء. فى هذا المعرض تزداد القيمة التعبيرية الساخرة (الكاريكاتورية) فى الموضوع حتى تتجسد على قممات البطل (الصديق المرسوم) فى لوحاته حتى فى التعبير عن بعض الملامح الحزينة فى طبيعتها كملامح الفنان الراحل 'وليم اسحاق' فى لوحته التى رسمها له الفنان براين، نلاحظ نظرة العين واختصار اللوحة لديه فى مساحات لونية كبيرة صريحة ترتد إلى المراحل المبكرة لديه فى التماس الدفء اللونى للفن الأفريقى حيث دأب الفنان على استبقاء حرارة هذا النمط الفنى حية فى فرشاته نلاحظ استخدام الفانوس كدلالة تعبيرية شديدة الموضوع أيضاً تيسيط الملامح واستخدام التسطيح فى كل نماذجه تقريباً. هذا واضح فى لوحة "ماجدة" حيث يظهر هذا جلياً فى الأزرق فى ثياب بطلة اللوحة واستخدام القطط بشكلها هذا كدلالة تعبيرية مباشرة عن الأنوثة وكان الفنان براين يفتح النار على مشاعره فتشتعل فتتحرك فى صدره فتهرب منه إلى يديه إلى اللوحة مباشرة.

فتخرج اللوحة علينا كالسحابة الغزيرة المطر. يعتمد الفنان كذلك على قيمة الخط فنراه يوظف به كل المساحات الخارجية والداخلية أحياناً مثل قميص 'وليم' الأبيض وفى بطلة العمل "ماجدة" وفى الدوائر الثلاث البرتقالية فوق رأسها يميل الفنان كذلك لاستخدام الألوان الدافئة كالأحمر والبرتقالى والأصفر بصورة تكاد تكون أكبر من الأخضر والأزرق الباردين وهذا كدلالة لونية تعبيرية عن دفء الفرح وثورة المشاعر وهدوء القلب وارتياحه ، كذلك يستخدم الفنان براين الخلفيات الهندسية أيضاً فى توجيه العين من خلال الخط الأسود الفاعل فى لوحاته وهذا ينبع فى ظنى من مرحلة الرموز الإفريقية التى كانت تشكل مرحلة مهمة فى أعماله.

وفى النهاية استطاع هذا المعرض أن يبعث بطاقة هائلة من الحب والخير والجمال للأصدقاء وغير الأصدقاء فكان الصديق المرسوم هو صديقك أنت وتعرفه تماماً مثلما يعرفه الفنانان ماهر على وكوامى براين إن هذا المعرض دعوة تحمل ١٧ وردة فى يد كل واحد منهما يعطيها لكل داخل لهذا المعرض تبقى فى الذاكرة مصباحاً وردياً كمعنى من معانى الفن الجميلة.

رداً على ثائر ديب: لم يكن عرضاً لكتاب

نضال حمارنة

يتضمن كتاب "الحريم الفرويدي" - تأليف بول روزن - ترجمة ثائر ديب - دار كنعان - دمشق ١٩٩٥ مساهمات مساعدات فرويد في مدرسة التحليل النفسي ، وما قدمته من إنتاجات وإضافات وما طرحته من إشكالات مازالت تهم الدارسين إلى يومنا هذا. على سبيل المثال:

١ - الاهتمام بدراسة الدور - قبل أوديبي - ودراسات مرضى الذهان عند برونشفيك (الفصل الأول والثاني).

٢ - التحليل النفسي للطفل - وسيكولوجيا الأنا لابنته أنا فرويد. (في الفصول الثالث والرابع والخامس). ولم أتطرق إليه في مقالتي.

٣ - نظرية الأنوثة ودراسات هيلين دويتش عن المثلية الجنسية عند النساء وعن عدم التكافؤ في الفعل الجنسي بين الجنسين. (في الفصلين السادس والسابع). أخذت عنهما نبذة عن حياة هيلين دويتش.

٤ - ما يتعلق بنشاط لو اندرياس سالوميه تضمنه (الفصل الثامن) خصوصاً تعاونها مع أنا فرويد.

٥ - الإشارة إلى أهمية حمد الثدي لدى الرجال لصاحبة المدرسة الانجليزية في التحليل النفسي ميلاني كلاين التي عملت كمحللة للأطفال وصراعها مع أنا فرويد (الفصل التاسع والآخر) لم أتطرق إليه في مقالتي الكتاب يحتوى على

تسعة فصول ومقدمة للمترجم.

* يركز الكتاب على الموضوعات المثارة في مدرسة التحليل النفسي على المستويين النظري والعملي، وهذا أيضاً لم أتعلم به في مقالتي.

* اخترت شخصيات نسائية أهتمت بالدراسات الأدبية أو كان لهن علاقة بأدباء - لأنني أساساً مهتمة بالأدب.

* عرضت علاقة تلك الشخصيات بفرويد بشكل إنساني دون الدخول في تحليل الاتجاهات أو التعمق فيها لأن هذا لم يكن هاجسي.

* أردت الإجابة عن سؤال طرحه الكتاب (المؤلف): لماذا حدثت النهايات الموجهة لهؤلاء الباحثات .. وقد عزا .. مؤلف الكتاب - ذلك لتسلط المعلم أولاً

وأخيراً ، إلا أنني توصلت في مقالتي إلى نتيجة أخرى وهي أن (النهايات المفجعة لهؤلاء المحللات كانت انعكاساً لصراع مثير - في دواخلهن - ظل يعمل

على اغترابهن.

وظل يعمق اختلافاً بين النظرية وواقع حياتهن.

كنساء ، كمنتجات حقيقيات ساهمن بجدارة في حركة التحليل النفسي.) ص ١٤٧ تمت عنوان فرعي: مصائر مؤلة لنساء مجتهدات - من مقالتي - في "أدب ونقد".

* غياب تيمة كافة الهوامش (من دون نشر .. إلى تفصيلات ترجع لكتاب معين.. إلى رقم الصفحات . إلخ) بسبب أخطاء الكمبيوتر التي أتعمل وحدي

عدم استدراكها ، وكما ألفت غياب اسم الأستاذ صلاح برمدا مترجم كتاب - ريلكة - على سبيل المثال لا الحصر.

* استحوذ كتاب "الحريم الفرويدي" كمرجع على الهوامش. ومن حسن حظي أن الكتاب صادر ١٩٩٥ ومازال حديثاً إلى حد ما، مما سيتيح للقارئ عقد مقارنة

كما يشتهي.

* أرى - وبصدق - أنك أضفت للمكتبة العربية مرجعاً مهماً بترجمتك كتاب "الحريم الفرويدي" ليول روزن، بينما أنت لجأت إلى إنكار الآخر والاستهانة به

لتثبت أنك على حق.

الثقافة والإعلام في بيان الحكومة: غياب الناس والحرية

في التعليق على بيان الحكومة فيما يتصل بالثقافة والإعلام تقدم "أدب ونقد" الملاحظات التالية:

- في الكلام عن إنجازات الحكومة في السنوات الثلاث الماضية غلب الحديث عن الكم دون الكيف، وعن المؤقت لا الاستراتيجي، وتم التركيز على التكنولوجيا لا الأيديولوجيا
- غياب الحرية
- غياب الناس
- غياب النقد الذاتي، وإغفال ذكر السلبيات (مثل حريق المسافرين خانة وفوضى النهب في المهرجانات).
- حمى المهرجانات التي تعنى أن المستهدف من هذه البرامج هو الضيوف والنخبة والسياح، لا المواطن العادي.
- غياب حق المعارضة - أو غير الحكوميين أفراداً ومؤسسات - في إنشاء قنوات تليفزيونية وإعلامية وصحفية.
- إن هذا التقدم التكنولوجي والوفرة الكمية، بدون الوعي السليم، يصبح تقدماً رهيباً في اتجاه التفريغ والقهر والتخلف.

إن كل هذه الأرقام:

- لم توسع رقعة الحرية بل هناك منع وحجب في الإذاعة والتليفزيون والثقافة والإعلام والتعليم.
- لم تساهم في تنوير العقل لمواجهة الإرهاب بل شهدت الثلاث سنوات السابقة أفظع حادث إرهاب (الأقصر)، والذي هو مشكلة ثقافية إعلامية تعليمية.
- لم ترفع مستوى المشاركة الجماهيرية في العمل السياسي ولا في العمل الانتخابي بسبب يقين الناس بسيادة الوحادية وحجب الرأي الآخر.

أدب ونقد

عين

بين الشعر والكاريكاتور

هناك عدة أوجه للتشابه بين فن الكاريكاتير وشعر العامية ، فكلهما يمثل شكلاً من أشكال الخروج على الإطار الشكلي للمنظومة الثقافية الرسمية. فشعر العامية المصرية لم يكن منذ بدايته خروجاً على قواعد البناء الفني التقليدي للقصيدة العربية المتوارثة فحسب ، بل كان أيضاً خارجاً عن مفرداتها وصيغها وتراكيبها اللغوية وصورها الفنية وكانت له أهدافه وأدواته الفنية الجديدة ، هو حالة كاملة من التمرد الإبداعي على الإطار التعبيري المتوارث مستهدفاً غايات يصعب الوصول إليها عبر إطار قصيدة الفصحى ، بحيث يمكن القول بأن ظهوره واستمراره يعد استجابة من مبدعيه لضرورات موضوعية أملت لها متغيرات جديدة على صعيد الفكر والثقافة والمجتمع وتلبية لحاجات موضوعية ظهرت في سياق التغيرات التاريخية الاجتماعية والثقافية ومن ثم كانت له وظائف اجتماعية تجاوزت حدود ذات الفنان المبدع ورغباته ولو لم تكن كذلك لكانت تلك مجرد ظاهرة طارئة أو عابرة. لكنها استمرت وبشنت أو كرس ذلك الشعر كجنس أدبي جديد.

على نحو مشابه كان ظهور فن الكاريكاتير الصحفي منذ أكثر من قرن امتداداً وتطويراً لكل محاولات الخروج السابقة عن القواعد التقليدية الكلاسيكية لفن التصوير ، لم يقف عند حدود التجاوز الشكلي كما فعلت

التيارات الفنية السابقة من التأثيرية إلى السريالية والتجريد ، بل تجاوز أيضاً حدود موضوع اللوحة وأهدافها سعياً لاكتشاف تعبيرية جديدة تمكن مبدعيه من مخاطبة جمهور آخر غير مشاهدي اللوحات وزوار المعارض الفنية.

وفى سعيه لاكتشاف أدوات التعبيرية الخاصة لجأ فنان الكاريكاتير إلى المخزون الثقافى الشعبى من صور ورموز وخبرات متوارثة أعطت تلك الرموز دلالاتها الخاصة، تماماً كما سعى شاعر العامية إلى الوجدان الثقافى الشعبى للإلتقاط الصيغ والأبنية اللغوية والرمزية فى دلالتها الشعبية. كلاهما إذن استند بالدرجة الأولى إلى مخزونه الثقافى القومى المتوارث فى ابتكار أدواته الخاصة للتعبير والتخاطب مع جمهور هو ذاته خارج المنظومة الرسمية بجوانبها الاجتماعية والثقافية . ومن هنا يأتى وجه الشبه الثالث بينهما وهو الطابع الراديكالى العام وغلبة الميل إلى تغيير الواقع الاجتماعى بصورة عامة وهو الطابع الذى يسود أغلب أعمال فنان الكاريكاتير وشعراء العامية.

إلى جانب ما سبق نستطيع أن نضيف أيضاً بعض أوجه الشبه التى تجمع بين فن الشعر عموماً وفن الكاريكاتير مثل اعتماد كل منهما على الإيجاز فى التعبير : فإن كانت بلاغة اللغة فى الإيجاز المعبر فإن بلاغة الشكل فى إيجاز التكوين والخطوط الدالة.

وكما يبحث الشاعر عن الموسيقى الداخلية فى قصيدته من تناغم الجرس الصوتى للكلمات يبحث الرسام عن الموسيقى الداخلية فى لوحاته من تناغم المساحات والخطوط.

وتتوقف القدرة التعبيرية لكل فنان بقدر تمكنه من أدواته الخاصة ، فيثرى النص كلما زادت مقدرة الشاعر التصويرية، كما تزهف اللوحة بقدر ما لرسامها من طاقة الحس الشعري.

أحمد عز العرب

